

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONHECIMENTO PRÁTICO E LEI NATURAL EM TOMÁS DE  
AQUINO**

Pedro Konzen Capra

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Inara Zanuzzi  
Coorientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre

2015

### CIP - Catalogação na Publicação

Capra, Pedro Konzen  
Conhecimento prático e lei natural em Tomás de  
Aquino / Pedro Konzen Capra. -- 2015.  
98 f.

Orientadora: Inara Zanuzzi.  
Coorientador: Alfredo Carlos Storck.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto  
Alegre, BR-RS, 2015.

1. Tomás de Aquino. 2. Preceitos da lei natural.  
3. Conhecimento prático. 4. Inclinação natural. 5.  
Filosofia prática. I. Zanuzzi, Inara, orient. II.  
Storck, Alfredo Carlos, coorient. III. Título.

## **Agradecimentos**

Aos meus orientadores, Alfredo Carlos Storck e Inara Zanuzzi, pela grande dedicação e disponibilidade em discutir e desenvolver este projeto. Além de tudo, pela amizade.

Aos professores Raphael Zillig e Priscilla Tesch Spinelli, pelos seminários ministrados sobre filosofia em Aristóteles, com a professora Inara Zanuzzi.

Às professoras Lia Levy, Silvia Altmann e Gisele Dalva Secco, pelos seminários de pesquisa em filosofia da pós-graduação, sempre buscando maior clareza de seus alunos.

Aos professores Wladimir Barreto Lisboa e Paulo Baptista Caruso Macdonald, pelos seminários ministrados sobre filosofia do direito, com o professor Alfredo Carlos Storck.

Aos professores Alfredo Santiago Culleton e Roberto Hofmeister Pich, pela oportunidade de participar dos encontros do grupo de estudos sobre a escolástica colonial, com o professor Alfredo Carlos Storck.

Aos professores Alfredo Santiago Culleton, Ana Rieger Schmith e Priscilla Tesch Spinelli, pela disposição e gentileza em discutir e comentar esta dissertação na minha defesa.

À professora Lucia Sa Rebello, pelas aulas de latim ministradas no curso de Letras da UFRGS.

Ao professor Gerson Neves Pinto, pelas aulas de filosofia do direito, da época em que fui aluno do curso de Direito na UNISINOS.

Aos amigos e colegas do departamento de filosofia da UFRGS, especialmente, Diego Fragoso Pereira, Gabriel Vieira Bilhalva, Gustavo Neves Coelho, Mariana Kuhn de Oliveira, Mateus Baldin, Patricia Graeff e Ramiro Peres.

Ao Departamento e Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFRGS e a CAPES pelo apoio institucional e pelo financiamento desta pesquisa.

Aos meus pais, pelo constante incentivo.

À Monalisa e ao João Fernando.

## **Resumo**

A presente dissertação tem por objetivo analisar a origem do conhecimento dos preceitos da lei natural para Tomás de Aquino. Entre as hipóteses na literatura, encontram-se interpretações de que o conhecimento dos preceitos depende das sensações de dor e prazer, de que os preceitos são valores autoevidentes e de que o conhecimento dos preceitos depende do conhecimento intelectual das inclinações naturais. Assim, serão analisadas algumas passagens do comentário da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e da *Suma de Teologia* em que Tomás desenvolve a noção de apetite natural ou inclinação natural. Além disso, será tratada a distinção entre diferentes tipos de conhecimento prático. A partir dessas noções, serão apontados alguns indícios para a hipótese de que o conhecimento dos preceitos da lei natural depende da apreensão intelectual das inclinações naturais.

Palavras chave: preceitos da lei natural, conhecimento prático, inclinação natural.

## **Abstract**

The present dissertation aims to analyse the origin of knowledge of precepts of natural law for Thomas Aquinas. Between the hypotheses in literature, there are interpretations that knowledge of precepts depends on sensations of pain and pleasure, that precepts are self-evident values and that knowledge of precepts depends on intellectual knowledge of natural inclinations. Therefore, it will be analysed some passages of the commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* and of *Summa Theologica* where Thomas develops the notion of natural appetite or natural inclination. Further, it will be treated the distinction between different kinds of practical knowledge. Thereby, it will be pointed some indications for the hypothesis that knowledge of precepts of natural law depends on intellectual apprehension of natural inclinations.

Keywords: precepts of natural law, practical knowledge, natural inclination.

## Sumário

Introdução.....	6
1. Três leituras sobre a natureza da lei natural e do conhecimento prático.....	11
1.1 Lei natural e conhecimento prático para Kai Nielsen .....	14
1.2 Lei natural e conhecimento prático para Germain G. Grisez .....	17
1.2.1 Razão prática e conhecimento prático na <i>Suma de Teologia</i> para Grisez.....	19
1.2 Lei natural e conhecimento prático para Ralph McInerny .....	22
1.2.1 Razão prática e conhecimento prático na <i>Suma de Teologia</i> para McInerny .....	25
2. Intelecto Prático e Deliberação no comentário da <i>Ética a Nicômaco</i> .....	27
2.1 Os princípios da ação voluntária .....	30
2.2 Intelecto prático.....	32
2.2.1 A interpretação de 1139a27-31 por Tomás de Aquino .....	33
2.2.2 O fim do intelecto prático .....	37
2.2.3 Verdade prática.....	38
2.2.4 Atos do intelecto prático .....	42
2.2.4.1 Evidente em si e quanto a nós.....	44
2.2.4.2 Conhecido por natureza e por raciocínio .....	46
2.2.4.3 O primeiro princípio das questões operáveis .....	48
2.2.4.3.1 O bem em geral.....	51
2.2.4.4 Os princípios nas questões morais .....	53
2.2.4.5 Deliberação .....	55
2.3 Harmonia entre intelecto e apetite.....	58
3. Conhecimento Prático e Lei Natural na <i>Suma de Teologia</i> .....	62
3.1 Conhecimento Prático .....	62
3.1.1 Modos do Conhecimento Prático.....	63
3.1.1.1 Conhecimento Prático Especulativo .....	65
3.1.1.2 Conhecimento Puramente Prático.....	67
3.1.2 Evidente em si e quanto a nós.....	71
3.1.3 Conhecido por natureza e por raciocínio .....	73
3.2 Os Princípios Práticos no <i>Tratado da Lei</i> .....	74
3.2.1 O Primeiro Princípio Prático.....	74
3.2.1.1 Nota sobre a derivação dos transcendentais.....	75
3.2.1.2 O Bem formal .....	80
3.2.1.3 O Primeiro Princípio da Razão Prática .....	81
3.2.2 Os Princípios Comuns da Razão Prática.....	83
3.2.3 Consciência.....	88
Conclusão .....	92
Referências bibliográficas .....	95

## Introdução

Filósofos diferentes ao longo da história sustentaram que as ações humanas podem ser baseadas em razões. E, mais forte do que isso, houve quem defendesse a existência de razões para a ação que necessariamente deveriam ser reconhecidas por qualquer agente racional, afirma Simon Blackburn<sup>1</sup>. Hipoteticamente, alguém poderia sustentar como razão à ação motivos como *Eu quis isto, Eu gostei disto, Isto trará mais dinheiro para mim* ou mesmo *Isto ajuda a promover felicidade para o maior número de pessoas*. Essas razões podem ser apelativas a outras pessoas. Alguém pode aceitar alguma razão para ação por simpatizar com ela, algo que afeta as emoções e sentimentos de alguém. Entretanto, como introduzido acima, há razões para ação que apenas por si devem ser aceitas por qualquer agente racional, independentemente da simpatia que as pessoas possuam por tais razões. Supostamente, não aceitar essas razões é um indício de que a própria racionalidade do agente está em perigo.

Tomás de Aquino é um desses filósofos que defenderam a tese mais forte, a partir da sua teoria da lei natural. Para ele, há um conjunto de valores corretos para as ações humanas que funda o elogio e a censura da conduta humana. Trata-se dos preceitos da lei natural. A presente dissertação tem por foco investigar a origem do critério de correção das ações humanas para Tomás de Aquino. Entretanto, essa teoria é alvo de interpretações divergentes, sobretudo no que diz respeito à origem do valor correto da ação.

A disputa nesse ponto deu-se em grande parte sobre a teoria da lei natural, que o filósofo medieval desenvolve principalmente na Questão 94 da primeira da segunda parte da *Suma de Teologia*, e nos outros artigos do *Tratado da Lei* que expõem esse ponto. Para Tomás de Aquino, os seres humanos são capazes de direcionar suas ações de acordo com um conjunto de preceitos, denominados de preceitos da lei natural, que são dados pela razão humana. Eles direcionam os agentes para ações moralmente virtuosas e organizam-se de modo semelhante aos princípios e conclusões de um raciocínio teórico. Além disso, assim como o juízo nas questões teóricas, o juízo nas questões práticas envolve um tipo de conhecimento, que nesse caso é chamado de

---

<sup>1</sup> BLACKBURN, Simon. *Being Good*. New York: Oxford University Press, 2001. p.108-112.

prático. A razão prática considera preceitos particulares, que são direções para ações em particular, e preceitos gerais, que são direções para ações em geral. Os preceitos particulares variam entre pessoas e casos. Porém, entre os preceitos gerais, há aqueles que são comuns para muitas pessoas e preceitos que são comuns para todos, como o primeiro preceito, *o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado*.

No intervalo entre os anos 1959 e 1982, ocorreu um debate sobre a noção de conhecimento prático, desenvolvido por Tomás de Aquino no *Tratado da Lei*, entre Kai Nielson, Germain G. Grisez e Ralph McInerny. O debate iniciou com uma publicação de Nielsen sugerindo que o conhecimento dos preceitos da lei natural depende das sensações de prazer e dor geradas pela relação dos agentes com o mundo. O que causa prazer é identificado como um bem e o que causa dor é identificado como um mal. Essa posição gerou uma resposta de Grisez, que posteriormente também foi objetada por McInerny.

No artigo *O Primeiro Princípio da Razão Prática* (1965), Grisez sustenta que os preceitos da lei natural são valores não derivados de fatos naturais sobre a natureza humana. Para ele, há um conjunto de preceitos auto evidentes para todos os seres humanos que são aplicados a casos em particular. O conhecimento dos casos particulares advém da experiência, que, em conjunto com os preceitos auto evidentes, geram os preceitos particulares. Todo preceito da lei natural é uma demanda da razão prática pela alteração da realidade. Os preceitos não indicam objetos naturais, mas a alteração da realidade, de modo que a verdade prática dá-se mediante a conformidade da realidade à mente. Diferentemente do que ocorre com a razão especulativa que, para Grisez, dá-se mediante a conformidade da mente à realidade. Para sustentar sua posição, ele cita algumas passagens da *Suma de Teologia* com a finalidade de expor a natureza da razão prática, como o artigo 11 da questão 79 da primeira parte, os artigos 1 e 2 da questão 57 da primeira da segunda, e o artigo 5 da questão 78 da terceira parte.

Posteriormente, Ralph McInerny, em *Os Princípios da Lei Natural* (1980) e em *Ética Tomista* (1982), expõe uma caracterização diferente dos preceitos da lei natural. Para McInerny, os preceitos da lei natural também são diretivas da razão prática para a ação humana, isto é, expressam valores. Entretanto, ele argumenta, os preceitos da lei natural derivam do conhecimento de certos objetos naturais, quais sejam, objetos naturais operáveis (*operabilia*). Um objeto operável é tudo aquilo que pode ser feito ou

realizado por seres humanos. Entre esses objetos, encontram-se os objetos das artes e das virtudes. O primeiro refere-se a algo externo à alma, mas o segundo refere-se a algo interno à alma.

Para McInerny, o conhecimento desse objeto, apesar de ser prático, também é um conhecimento especulativo. Ele explica, a partir do artigo 16 da questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia*, que para Tomás há três graus de conhecimento prático, quais sejam, virtual, formal e completamente prático. No primeiro caso, um conhecimento é dito prático quando seu objeto for operável. Porém, esse conhecimento também é especulativo. No segundo caso, um conhecimento é dito prático quando ele se caracteriza pelo conhecimento de como realizar um objeto prático, trata-se de um conhecimento prescritivo. Aqui, novamente, o conhecimento é prático e especulativo. Por fim, um conhecimento é dito prático em face da intenção do agente de agir ou realizar algo, mas nesse caso o conhecimento é apenas prático.

McInerny, a partir da caracterização dos diferentes tipos de conhecimento prático, explica a natureza dos preceitos da lei natural. Como expõe Tomás de Aquino, os preceitos são diretivas à ação humana, dadas pela razão prática. Para o comentador, todos os preceitos da lei natural derivam, em alguma medida, do conhecimento de um objeto operável. No caso da lei natural, esses objetos são as inclinações da natureza humana. Há um conjunto de inclinações ou desejos que são comuns para todos os agentes e aqueles que são comuns apenas para alguns. Os preceitos da lei natural derivam do conhecimento dos agentes dessas inclinações.

Na presente dissertação de mestrado pretende-se expor no primeiro capítulo essas três leituras sobre a natureza da razão prática, dando maior destaque para as duas últimas. Buscar-se-á evidenciar se, de um lado, os preceitos gerais para a correção das ações humanas são o conhecimento auto evidente de certos valores, ou se, de outro lado, os preceitos gerais para a correção das ações humanas dependem do conhecimento prático especulativo de certas inclinações, tendências ou desejos naturais.

Nos capítulos 2 e 3, pretende-se discutir algumas passagens da obra de Tomás de Aquino que evidenciem sua posição quanto à dependência ou não de um conhecimento de objetos naturais para a boa ação. A hipótese que será desenvolvida nos dois últimos capítulos é de que o critério da boa ação para Tomás de Aquino está dado nos desejos, inclinações ou tendências comuns da natureza humana. De modo que, para que os

preceitos da lei natural sejam formados, é necessário o conhecimento das inclinações naturais dos seres humanos. Essa investigação será realizada principalmente a partir de duas obras, quais sejam, o comentário da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (*Sententia Libri Ethicorum*) e a *Suma de Teologia*.

No segundo capítulo será investigado o comentário da *Ética a Nicômaco* e no terceiro a *Suma de Teologia*. Essa divisão de um capítulo para cada obra dá-se em face da hipótese que Tomás de Aquino teria escrito o comentário da *Ética a Nicômaco* pouco antes da *Suma de Teologia*, como afirma Jean-Pierre Torrell<sup>2</sup>. Segundo Torrell, há indícios de que Tomás de Aquino tenha escrito o comentário da *Ética a Nicômaco* antes de redigir a segunda parte da segunda da *Suma de Teologia*, onde Tomás lida com as questões morais e escreve o *Tratado da Lei*. O filósofo medieval teria redigido o seu comentário com a finalidade de condicionar-se a uma incisiva penetração ao texto Aristotélico para escrever a parte que lidasse com os problemas de filosofia moral, uma opinião que se sustenta no grande paralelismo das duas obras. Para marcar essa relação temporal entre ambas, optou-se por separar os capítulos de acordo com a ordem de produção de cada uma delas, por isso a escolha em apresentar primeiro um capítulo sobre o comentário e posteriormente um capítulo sobre a *Suma de Teologia*. Além disso, cada capítulo foi escrito a partir do conjunto de referências de cada obra.

No capítulo sobre o comentário da *Ética a Nicômaco* buscou-se apresentar cada ponto apenas dentro do seu quadro de referências. No capítulo sobre a *Suma de Teologia* repetiu-se o mesmo procedimento. Porém, em alguns casos, foi necessário buscar referências em outras obras. No comentário da *Ética a Nicômaco*, Tomás faz várias referências diretas e indiretas a outras obras de Aristóteles, como a *Metafísica*, o *De Anima*, a *Física* e a *Política*. Em especial, nas passagens analisadas no capítulo 2, ele se refere ao livro III do *De Anima* para analisar passagens que ele considera dúbias na *Ética a Nicômaco*. Além disso, em alguns pontos, optou-se em introduzir algumas noções desenvolvidas na *Suma de Teologia* e no *De Veritate*, pois algumas vezes Tomás faz referência a um termo técnico e não o define ao longo do comentário, como no caso das distinções entre evidente em si e quanto a nós e entre conhecido por natureza e por raciocínio. Por outro lado, algumas vezes o mesmo ocorre na *Suma de Teologia*, ainda

---

<sup>2</sup> TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 266.

que em menor número, sendo necessário reportar-se também ao *De Veritate* ou aos comentários.

A hipótese da presente dissertação é que o conhecimento prático para a ação humana virtuosa depende do conhecimento prático especulativo das inclinações naturais, ou, apetites naturais. Como será analisado nos capítulos 2 e 3, as inclinações naturais são tendências ou movimentos característicos de algum ente natural. Tratam-se dos movimentos que seguem a forma de algum ente. A forma dos entes naturais determina uma finalidade que é própria para eles. Os fins naturais abrangem os movimentos dos entes naturais, que são tendências para o bem, ou, como também afirma Tomás, tendências para a própria perfeição de algo.

No que diz respeito ao conhecimento e as ações, o intelecto prático tanto considera a verdade, como o especulativo, quanto direciona a ação. Enquanto o intelecto prático considera a verdade de algo, os agentes possuem um conhecimento prático especulativo e enquanto o intelecto prático direciona para ação, os agentes possuem um conhecimento puramente prático. O conhecimento prático especulativo dá-se pela conformidade entre a mente humana e um ente natural operável. No caso das leis naturais, trata-se da conformidade entre a mente humana e as inclinações naturais, isto é, os fins gerais de todo movimento humano. O conhecimento desses bens é necessário para que a mente humana possa guiar as ações para os bens verdadeiros, enquanto princípio de movimento. Nas ações guiadas pelos preceitos da lei natural, o intelecto, parte do poder cognitivo, causa a vontade, parte do poder apetitivo. Nessa relação entre ambas as partes da alma, o intelecto confere o fim que a vontade busca. Essa relação entre intelecto e vontade gera o comando, que é a forma de todo preceito da lei natural. Ele se caracteriza pelo conhecimento puramente prático, em que a mente estabelece uma demanda pela alteração da realidade. Nos capítulos 2 e 3 será desenvolvida essa hipótese a partir da distinção entre conhecimento prático especulativo e puramente prático e entre evidente em si e quanto a nós.

Observa-se que todas as traduções citadas no texto foram indicadas nas notas de rodapé, porém, as que não possuem indicação foram traduzidas pelo mestrando.

## 1. Três leituras sobre a natureza da lei natural e do conhecimento prático

No presente capítulo, serão analisadas três leituras alternativas sobre a noção de conhecimento prático e lei natural para Tomás de Aquino. Todas essas leituras têm por foco algumas passagens centrais sobre a lei natural no *Tratado da Lei*, como os artigos 2 da Questão 91 e 2 da Questão 94, onde o filósofo medieval define a lei natural e apresenta um conjunto de preceitos gerais para a ação humana. Inicialmente, nesta seção, será introduzido brevemente o texto de Tomás em disputa. Posteriormente, serão expostas brevemente as três leituras alternativas sobre a noção de conhecimento prático envolvido nos preceitos da lei natural.

Entre as questões 90 a 100 da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino expõe a definição de lei em geral e posteriormente apresenta quatro tipos de lei, quais sejam, a lei humana, a lei eterna, a lei natural e a lei divina. Aquino define, no artigo 4 da questão 90, lei em geral como uma ordem da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade. Tendo definido lei em geral, o filósofo medieval passa a expor cada um dos tipos de lei na questão 91 e a partir da questão 93 ele passa a tratar pormenorizadamente cada uma delas.

No primeiro artigo da questão 91, ele define a noção de lei eterna. Para ele, como toda lei possui um soberano ou aquele que tem o cuidado da comunidade, o mesmo dá-se para todas as coisas no mundo ordenadas por Deus. Uma vez que a ordem emanada da razão divina não se encontra sujeita à temporalidade, esta lei é denominada por Aquino de lei eterna. Aqui, deve-se levar em consideração os dois sentidos de lei (STh. I-II, q. 90, a. 1, ad. 1), o próprio e o por participação. No primeiro sentido, a lei está na mente de quem ordena estabelecendo um fim para o movimento de algo. No segundo sentido, a lei é aquilo que se conforma à ordem, isto é, diz-se lei o movimento ou inclinação que se move de acordo com a finalidade da lei em sentido próprio. Assim, a lei eterna, no sentido próprio, está na razão divina e a lei eterna, no sentido por participação, está no movimento das coisas.

No artigo 2 da mesma questão, o filósofo medieval apresenta a definição de lei natural. Tomás de Aquino expõe que todas as criaturas participam da lei eterna por

possuírem uma inclinação natural para mover-se, impressa nelas por Deus. Aqui, o movimento natural dessas criaturas é dito lei eterna por participação. Ainda assim, ele afirma que os seres humanos participam da lei eterna de um modo mais excelente, pois ao proverem para si mesmos e para os outros eles participam da razão divina, isto é, da lei eterna. Isso se extrai da seguinte passagem:

Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. É tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural.<sup>3</sup> (STh. I-II, q. 91, a. 2)

Posteriormente, no artigo 2 da questão 94 *do Tratado da Lei*, Tomás trata da pluralidade de preceitos da lei natural, onde ele elenca uma série de preceitos para a ação humana. É aceito por vários intérpretes que a doutrina da lei natural expõe uma noção de juízo moral, que avalia e direciona as ações humanas. Esses juízos exprimem-se na forma de preceitos, que indicam se uma ação deve ser perseguida ou evitada. Esses preceitos são proposições de um tipo de raciocínio prático, como o filósofo medieval esclarece em (STh. I-II, q. 90, a. 1, ad. 2). Entre eles, encontram-se três níveis de preceitos. Há um preceito que é o mais universal e que é conhecido por todos os seres humanos, qual seja, *o bem deve ser feito e buscado, e o mal evitado*. Além disso, ele explica que há uma série de preceitos gerais. Por exemplo, *os homens devem conhecer a verdade a respeito de Deus*. Isso depreende-se da seguinte passagem:

Assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra: todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que tem a razão de bem. E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é “Bem é aquilo que todas as coisas desejam”. Este é, pois, o primeiro princípio da lei (*primum praeceptum legis*), que “o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado”. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza, como, por exemplo, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei de natureza, que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos. Porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a ser procuradas, e as contrárias dessas como males a serem evitados. Segundo, pois, a ordem das inclinações naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza.<sup>4</sup> (S.Th. I-II, q. 94, a. 2)

<sup>3</sup> A tradução em destaque é da Loyola. *Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.* (STh. I-II, q. 91, a. 2)

<sup>4</sup> A tradução em destaque é da Loyola. Porém, nota-se que a expressão latina *primum praeceptum legis* foi traduzida por primeiro preceito da lei no corpo do texto, diferente da tradução da Loyola. Além disso, essa expressão latina foi destacada na reprodução da tradução da Loyola para marcar a diferença para o leitor. *Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod*

O modo como essas passagens são interpretadas é diverso. De fato, Tomás de Aquino expõe que há um tipo de juízo que guia as ações humanas. Além disso, esse juízo é o modo com que os seres humanos participam da lei eterna, imposta por Deus. Para que os preceitos sejam formados, está envolvido um modo de *apreensão* da razão. Aqui, há um tipo de conhecimento envolvido nesse juízo da lei natural, do qual os preceitos da lei natural originam-se. Ainda assim, há uma grande disputa sobre a natureza desse conhecimento prático e como as leis naturais se originam, para o filósofo medieval. Atualmente, há várias leituras que tentam explicar como os valores para a boa ação são formados para Tomás. Entre os intérpretes envolvidos nessa disputa, no intervalo dos anos 1959 e 1982, ocorreu um debate sobre a noção de conhecimento prático e lei natural entre Kai Nielsen, Germain G. Grisez e Ralph McInerny.

Originalmente, Kai Nielsen escreveu um artigo criticando uma concepção política sobre os fundamentos da democracia baseados em uma leitura de Tomás de Aquino. Para isso, ele esboçou uma interpretação dos artigos da *Suma de Teologia* citados anteriormente. Em 1965, Germain G. Grisez, não satisfeito com a interpretação de Nielsen, publicou um artigo esboçando uma leitura alternativa sobre os preceitos da lei natural. Posteriormente, em 1980, Ralph McInerny critica Grisez e apresenta uma nova leitura dos artigos centrais sobre a lei natural, distanciando-se dos outros dois.

A primeira leitura sustenta que o conhecimento prático envolvido no juízo é um conhecimento por inclinação ou conatural. Nela, apesar do termo ‘conhecimento’, os preceitos gerais da lei natural derivam-se da sensação de dor e prazer envolvidos na relação dos agentes com o mundo. Dado o modo como os seres humanos são constituídos por Deus, o que gera prazer é identificado com o bem e o que gera dor é identificado com o mal. Aqui, o conhecimento é dito não ser discursivo ou conceitual. A segunda leitura, sustenta que os seres humanos possuem um conhecimento natural de um conjunto de valores gerais para guiar a ação que são dados pela razão prática. A

---

*cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. (S.Th. I-II, q. 94, a. 2)*

verdade prática dá-se apenas mediante a correspondência entre o que a mente estipula e a alteração no mundo. Por fim, a terceira leitura estipula que os valores que guiam a ação humana dependem de um conhecimento especulativo sobre a natureza humana. Há um conhecimento prático especulativo que se dá mediante a correspondência entre o que há no mundo e a mente humana, a partir do qual forma-se o conhecimento dos valores para a ação. Os preceitos da lei natural derivam-se de um conhecimento especulativo sobre um ente natural.

A exposição do presente capítulo divide-se em três seções. Na primeira será exposta a leitura de Kai Nielson. Na segunda seção, será exposta a leitura de Germain G. Grisez. Por fim, na terceira seção será exposta a leitura de Ralph McInerny.

### 1.1 Lei natural e conhecimento prático para Kai Nielsen

O debate entre os três autores citados anteriormente iniciou-se com o artigo *Um Exame da Teoria Tomista da Lei Natural Moral*<sup>5</sup> de Kai Nielsen (1959). Onde ele apresenta uma leitura da teoria da lei natural de Tomás de Aquino baseada nos comentários de Jacques Maritain e F. C. Copleston<sup>6</sup>, e elabora uma série de críticas a ela. A interpretação de Kai Nielsen aos artigos centrais sobre a lei natural no *Tratado da Lei* de Tomás será objetada por Germain G. Grisez, o que será tratado nas próximas seções do capítulo 1. O objetivo dessa seção é expor como Nielsen compreende o conhecimento prático e a origem dos preceitos da lei natural para Tomás.

Kai Nielsen comenta basicamente dois artigos do *Tratado da Lei* (S.Th. I-II, q. 91, a. 2; S.Th. I-II, q. 94, a. 2). Ao comentar o primeiro artigo, ele explica a afirmação de Tomás de que a lei natural é a participação dos homens na lei eterna. Para Nielsen, as coisas criadas por Deus possuem uma regra e medida, que é uma característica para serem boas. Deus dotou as coisas com uma finalidade, de sempre buscarem Ele. Todo movimento e todas as coisas buscam ou tendem para Deus<sup>7</sup>. Desse modo, ele é a medida e regra de todas as coisas, inclusive dos seres humanos. A lei eterna é essa regra ou

---

<sup>5</sup> NIELSEN, Kai. *An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law*. In: FINNIS, John Mitchell (org.). *Natural Law*. New York: New York University Press, 1991.

<sup>6</sup> Kai Nielsen cita os livros *Man and the State* (1951), *The Range of Reason* (1951) e o artigo *Natural Law and Moral Law* (1952) presente no livro *Moral Principles of Action* de Jacques Maritain e o livro *Aquinas* (1955) de F. C. Copleston.

<sup>7</sup> NIELSEN, Kai, idem, p. 46.

medida impressa nas coisas por Deus. Os seres humanos podem *apreender* essa regra e medida. O *conhecimento* dela é o que se denomina lei natural.

A lei natural moral é aquela parte da Lei Eterna que o homem pode apreender sem ajuda da razão. Não é uma criação da razão do homem, mas emana da razão de Deus. A razão do homem é consideravelmente passiva com respeito a lei natural. O homem não a altera ou muda-a. O homem não é a medida de todas as coisas. Ao invés, Deus é a medida de tudo que é e de tudo que é bom. A humanidade pode apreender esse bem, mas ele não cria ou a altera, mesmo pelas suas decisões coletivas. (É crucial recordar, como eu apontei em II, a natureza dessa ‘apreensão’. Consiste no que Maritain chamou de ‘conhecimento por inclinação’).<sup>8</sup>

Entretanto, o conhecimento da lei natural possui pouca participação da razão humana. Aqui, Kai Nielsen apela para a interpretação de Jacques Maritain. O conhecimento da lei natural é um *conhecimento por inclinação*. Trata-se do conhecimento do intelecto sobre as emoções, sentimentos ou desejos do próprio agente. São as próprias emoções, sentimentos ou desejos dos agentes que guiam e direcionam o intelecto. O conhecimento da lei natural é um conhecimento sobre o que afeta as emoções do próprio agente.

Esse denominado ‘conhecimento por inclinação’ parece diferente do que nós ordinariamente chamamos ‘conhecimento’. Parece mais com um sentimento ou uma atitude.<sup>9</sup>

Nós descobrimos primeiro que o conhecimento por inclinação é inteiramente não racional e não conceitual, ainda que produzido no intelecto. É importante, de acordo com Maritain, por duas razões: 1) ele ‘obriga-nos a realizar de um modo profundo o caráter análogo do conceito de conhecimento’ e 2) ele é importante por causa do papel que desempenha em nosso conhecimento da existência humana. Obviamente não é um tipo dedutivo de conhecimento, e não é conhecimento através da experiência sensitiva ou conhecimento especulativo através de uma ‘intuição intelectual’. Maritain observa: ‘o intelecto atua não sozinho, mas em conjunto de inclinações emotivas e disposições da vontade, e é guiado e direcionado por elas’.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> *The natural moral law is that part of the Eternal Law that man can apprehend with his unaided reason. It is not a creation of man's reason, but emanates from God's reason. Man's reason is quite passive with respect to the natural law. Man does not alter it or change it. Man is not the measure of all things. Rather, God is the measure of all that is and of all that is good. Mankind can apprehend this good, but he does not create or alter it, even by his collective decisions. (It is crucial to recall, as I pointed out in II, the nature of this 'apprehension'. It consists in what Maritain called 'knowledge through inclination').* NIELSEN, Kai, idem, p. 53.

<sup>9</sup> *This so-called 'knowledge through inclination' seems unlike what we ordinarily call 'knowledge'. It seems more like a feeling or an attitude.* NIELSEN, Kai, idem, p. 48 e 49.

<sup>10</sup> *We discover first that knowledge through inclination is entirely nonrational and nonconceptual, even though produced in the intellect. It is important, according to Maritain, for two reasons: 1) it 'obliges us to realize in a deeper manner the analogous character of the concept of knowledge' and 2) it is important because of the role it plays in our knowledge of human existence. It is obviously not a deductive kind of knowledge, and is not knowledge through sense experience or speculative knowledge through 'intellectual intuition'. Maritain remarks: 'the intellect is at play not alone, but together with affective inclinations and dispositions of the will, and is guided and directed by them.'* NIELSEN, Kai, idem, p. 48 e 49.

Para Kai Nielsen, o juízo moral, que expressa às leis naturais, depende do conhecimento do que afeta as emoções. De um lado, as ações que não conflitam com os desejos dominantes são consideradas boas, de outro lado, as ações que conflitam com os desejos dominantes são consideradas más. Apesar de ele não ser explícito, parece plausível sustentar que toda ação que gera prazer para o desejo dominante é um bem e toda ação que gera dor para o desejo dominante é um mal. Nessa interpretação, os preceitos da lei natural dependem do conhecimento de certo tipo de fato, do que gera individualmente para os agentes dor e prazer. Aqui, essas emoções tendem para a finalidade impressa nos homens por Deus.

Tendo explicado a origem do conhecimento prático para Tomás de Aquino, Kai Nielsen expõem como se formam os preceitos da lei natural, comentando o artigo 2 da questão 94. Tomás divide entre o preceito primeiro e os preceitos secundários. O primeiro preceito da lei natural, *o bem deve ser feito e buscado e o mal evitado*, é simplesmente um comando dado a todos os seres humanos. Porém, apenas a partir dele, eles não podem ser guiados. Como exposto anteriormente, os seres humanos, tal como são constituídos, possuem um conjunto de emoções ou inclinações que, em última instância, sempre tendem para Deus. Além disso, as emoções que são comuns entre todos eles são denominadas de inclinações naturais. Os preceitos secundários da lei natural são gerados a partir da combinação do conhecimento do que satisfaz essas emoções comuns e do primeiro preceito da lei natural. De modo que os termos bem e mal do primeiro preceito sejam determinados a partir do que satisfaz ou não essas emoções comuns.

Apesar do primeiro princípio da lei natural apenas dizer-nos que o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado, nós damos conteúdo concreto ou denotação não zero (*non-zero*) para nosso conceito de bem e mal “examinando as tendências inclinações fundamentalmente naturais do homem”. Ao examinar a natureza e as inclinações naturais do homem alguém pode discernir o bem para o homem na ordem natural.<sup>11</sup>

Como dito anteriormente, os preceitos secundários da lei natural são formados a partir do preceito primário e do conhecimento do que afeta nossas emoções ou inclinações dominantes. De modo que, a partir do conhecimento factual de que o agente possui uma tendência ou prazer na preservação de sua vida, ele descobre que a

---

<sup>11</sup> *Though the first principle of natural law only tells us that good is to be done and evil is to be avoided, we give concrete content or non-zero denotation to our concept of good and evil ‘by examining the fundamental natural tendencies or inclinations of man.’ By examining man’s nature and natural inclinations one can discern the good for man in the natural order.* NIELSEN, Kai, idem, p. 55.

preservação da vida é um bem. A partir do primeiro preceito, *o bem deve ser feito e perseguido e o mal evitado*, e do conhecimento factual *a preservação da vida é um bem*, forma-se o preceito secundário *a vida deve ser preservada*. Desse modo, Kai Nielsen oferece uma lista de 7 preceitos secundários básicos para Tomás de Aquino, tais como, *o homem deve viver em sociedade, os homens devem conhecer a verdade sobre Deus, a ignorância deve ser evitada*, entre outros. Para guiar a ação humana, esses preceitos secundários são considerados sobre uma variedade de casos particulares.

## 1.2 Lei natural e conhecimento prático para Germain G. Grisez

Em 1965, Germain G. Grisez publicou um artigo reivindicando uma interpretação alternativa da teoria da lei natural de Tomás de Aquino, intitulado de *O Primeiro Princípio da Razão Prática*<sup>12</sup>. Ele afirma que há uma interpretação comum, entre defensores e críticos do filósofo medieval, com várias incongruências. Entre essas dificuldades, o comentador destaca a posição de que os preceitos da lei natural são imperativos descobertos mediante uma comparação entre ações e a natureza humana. A descoberta desses imperativos é tarefa da razão prática. Aqui, é preciso entender que preceitos da lei natural nada mais são que juízos normativos à ação humana, para Tomás de Aquino. O filósofo medieval constantemente refere-se à lei natural como guia da ação e como um produto da razão prática (S.Th. I-II, q. 90, a. 1; S.Th. I-II, q. 91, a. 2; S.Th. I-II, q. 94. a. 1), ao longo do *Tratado da Lei*.

Muitos defensores e críticos da teoria da lei natural de Tomás de Aquino a entenderam de modo impreciso, como se segue. O primeiro princípio da razão prática é um comando: *Faça o bem e evite o mal*. O homem descobre esse imperativo em sua consciência; é como uma inscrição escrita lá pela mão de Deus. Ao tornar-se consciente desse comando básico, homem consulta sua natureza para ver o que é bem e o que é mal. Ele examina uma ação em comparação com sua essência para ver se a ação ajusta à natureza humana ou se não ajusta-se. Se a ação ajusta-se, é vista como boa; se não ajusta, é vista como sendo má. Uma vez que conhecemos que certo tipo de ação – por exemplo, roubar – é má, nós possuímos duas premissas, ‘evite o mal’ e ‘roubar é mal’, cuja conjunção é deduzida: ‘Evite roubar’. Todos os comandos específicos da lei natural são derivados desse modo. Eu proponho mostrar o quão longe essa interpretação perde a real posição de Aquino.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> GRISEZ, Germain G. *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*. In: KENNY, Anthony (org.). *Aquinas – a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969.

<sup>13</sup> *Many proponents and critics of Thomas de Aquino’s theory of natural law have understood it roughly as follows. The first principle of practical reason is a command: Do good and avoid evil. Man discovers this imperative in his conscience; it is like an inscription written there by the hand of God. Having become aware of this basic commandment, man consults his nature to see what is good and what is evil. He*

Grisez identifica uma dificuldade nessa interpretação, pois ela estaria tomando a razão prática como a razão especulativa, que tem por finalidade conformar a mente à realidade. Nessa interpretação, os preceitos da lei natural, dados pela razão prática, são tomados como descrições de um tipo peculiar de fatos naturais, que o autor denomina de obrigatoriedade. Assim, sua preocupação se foca no problema se os preceitos da lei natural são descrições de um tipo peculiar de fatos naturais. Sua hipótese é negativa. Os preceitos não expressam descrições de imperativos, mas expressam valores e objetivos de ação.

Os princípios da razão prática pertencem a uma categoria lógica muito diferente dos enunciados teóricos: preceitos não nos informam de requerimentos; eles expressam requerimentos como direções para ação. O ponto de dizer que o bem deve ser perseguido não é dizer que o bem seja o tipo de coisa que possui ou é essa propriedade peculiar, obrigatoriedade – um erro sutil com o qual G. E. Moore lançou a teoria ética contemporânea Anglo-Americana. O ponto, mais propriamente, é emitir a diretiva fundamental do primeiro princípio prático. ‘Deve ser’ é a cópula do primeiro princípio prático, não seu predicado; o gerúndio, antes, é modo, do que matéria, da lei. Conhecer o primeiro princípio da razão prática não é refletir sobre a forma em que a bondade afeta a ação, mas conhecer um bem de um modo que em virtude daquele conhecimento próprio, o bem conhecido é ordenado à realização.<sup>14</sup>

Para Grisez, aqueles que defendem uma hipótese afirmativa desse problema, sustentam que juízos normativos, como *os seres humanos devem evitar a ignorância*, são baseados em fatos sobre a natureza humana, como o fato de os homens terem uma inclinação natural para conhecer. Nesse exemplo, a ação indicada pela sentença, *os seres humanos devem evitar a ignorância*, é tomado como um preceito da lei natural por corresponder a um padrão de comportamento humano, como indicado pela sentença descritiva *os seres humanos possuem uma inclinação natural para conhecer*. Nesse sentido, os preceitos da lei natural aproximam-se de enunciados teóricos por indicarem requerimento.

---

*examines an action in comparison with his essence to see whether the action fits human nature or does not fit it. If the action fits, it is seen to be good; if it does not fit, it is seen to be bad. Once we know that a certain kind of action—for instance, stealing—is bad, we have two premises, “Avoid evil” and “Stealing is evil,” from whose conjunction is deduced: “Avoid stealing.” All specific commandments of natural law are derived in this way. I propose to show how far this interpretation misses Aquinas’s real position. GRIZEZ, Germain G, idem, p. 340.*

<sup>14</sup> *The principles of practical reason belong to a logical category quite different from that of theoretical statements: precepts do not inform us of requirements; they express requirements as directions for action. The point of saying that good is to be pursued is not that good is the sort of thing that has or is this peculiar property, obligatoriness—a subtle mistake with which G. E. Moore launched contemporary Anglo-American ethical theory. The point rather is to issue the fundamental directive of practical reason. “Is to be” is the copula of the first practical principle, not its predicate; the gerundive is the mode rather than the matter of law. To know the first principle of practical reason is not to reflect upon the way in which goodness affects action, but to know a good in such a way that in virtue of that very knowledge the known good is ordained toward realization. GRIZEZ, Germain G, idem, p. 374-375.*

Entretanto, para Grisez, juízos normativos, como *os seres humanos devem evitar a ignorância*, não são baseados em fatos do mundo. Eles são demandas ou objetivos para a ação humana. Nesse modelo, a razão prática possui uma função diferente da especulativa e é totalmente autônoma dessa. Juízos normativos não relatam a conformidade entre a alma e a realidade, mas demandam uma alteração nela. Aqui, a expressão *deve* indica um modo de ação e não um predicado do sujeito, isto é, *devem evitar a ignorância* não é a indicação de uma característica que pertence aos seres humanos. Ela indica apenas uma ação a ser realizada.

### **1.2.1 Razão prática e conhecimento prático na Suma de Teologia para Grisez**

Para sustentar essa interpretação da razão prática para Tomás de Aquino, Grisez se vale fundamentalmente de três passagens da *Suma de Teologia*, em que Tomás caracteriza o intelecto e a razão prática em oposição ao intelecto e razão especulativa. Grisez sustenta que os juízos normativos para Tomás são produto de uma atividade da alma humana, cuja finalidade é dar direção à ação humana. Ele explica que essa atividade é a mente trabalhando como um princípio de ação. Essa atividade tem por objeto algo contingente e não possui dependência da atividade especulativa. De um lado, a atividade especulativa caracteriza-se por uma relação de comparação entre a realidade e a alma humana, nesse processo a mente humana conforma-se à realidade. Por outro lado, a atividade prática, que dá os preceitos da lei, também caracteriza-se por uma relação entre a realidade e a alma humana, mas nesse processo a realidade conforma-se à mente humana.

Grisez explica que a razão prática para Tomás difere fundamentalmente da razão especulativa, pois aquele modo da razão é a mente demandando uma alteração na realidade. A verdade prática caracteriza-se não pela relação de conformidade entre a realidade e a mente, mas por antecipar o ponto ao qual algo, que é possível através da ação humana, torna-se conforme a razão, através do direcionamento da ação.

Quando eu penso que deve haver mais trabalho nos fundamentos de teorias da lei natural específicas, tal juízo é conhecimento prático, pois a mente requer que a situação que considera muda para ajustar-se a sua demanda, do que manter-se em seu estado. A razão prática não possui sua verdade ao conformar-se com o que conhece, pois o que a razão prática conhece não possui o ser e a capacidade de ser definida que seria necessária para ser um padrão de inteligência. Apenas após a razão prática pensar é que o objeto de seu pensamento começa a ser uma realidade. A razão prática

possui sua verdade ao antecipar o ponto ao qual algo, que é possível através da ação humana, torna-se em conformidade com a razão, e por direcionar o esforço para esse ponto.<sup>15</sup>

Para compreender a interpretação de Grisez, serão tratadas em seguida as três passagens citadas pelo autor para explicar a natureza da razão prática. Como exposto anteriormente, o comentador identifica três teses importantes para sua interpretação, no texto de Tomás de Aquino. Inicialmente, ele afirma que a razão ou intelecto prático diferencia-se da razão ou intelecto especulativo. A finalidade da razão prática é direcionar a ação humana. Em segundo, o intelecto prático tem por objeto algo contingente. Nesse caso, a verdade prática dá-se através da conformidade do objeto realizado com o intelecto prático. E por terceiro, o juízo normativo ou os preceitos da lei natural caracterizam-se pela indicação de algo a ser feito, isto é, indicam um objetivo, e não um objeto natural.

A primeira passagem indicada por Grisez é o artigo 11 da questão 79 da primeira parte da *Suma de Teologia*. Nessa passagem, Tomás aponta uma diferenciação entre intelecto especulativo e intelecto prático. De um lado, o intelecto especulativo tem apenas a finalidade de considerar a verdade. Por outro lado, o intelecto prático tem por finalidade ordenar à atividade. Aqui, ao apreender, o intelecto direciona a ação.

Desse modo, o intelecto especulativo e prático diferem. Com efeito, o intelecto especulativo, ao apreender, não ordena à atividade, mas apenas à consideração da verdade. Já, o denominado de intelecto prático, ao apreender, ordena à atividade. E isso é o que o filósofo diz no livro III do *De Anima*, que o especulativo difere do prático pelo fim. Pelo qual, denomina pelo fim os dois, àquele de especulativo, e esse de prático, isto é, operativo.<sup>16</sup> (S.Th. I, q. 79, a. 11)

A segunda passagem indicada por Grisez são os artigos 4 e 5 da questão 57 da segunda parte da segunda da *Suma de Teologia*. A resposta à terceira objeção do artigo 5 dessa questão expõe a noção de verdade prática e o objeto dessa razão. Nessa passagem, ele explica que, embora o intelecto especulativo possua como objeto algo

---

<sup>15</sup> *When I think that there should be more work done on the foundations of specific theories of natural law, such a judgment is practical knowledge, for the mind requires that the situation it is considering change to fit its demands rather than the other way about. Practical reason does not have its truth by conforming to what it knows, for what practical reason knows does not have the being and the definiteness it would need to be a standard for intelligence. Only after practical reason thinks does the object of its thought begin to be a reality. Practical reason has its truth by anticipating the point at which something that is possible through human action will come into conformity with reason, and by directing effort toward that point.* GRIZEZ, Germain G, idem, p. 351.

<sup>16</sup> *Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.* (S.Th. I, q. 79, a. 11)

necessário, o intelecto prático possui apenas algo contingente como objeto, que, nesse caso, são as ações humanas a serem realizadas.

Quanto ao terceiro, deve-se dizer que a verdade do intelecto prático é recebida diferentemente da verdade do intelecto especulativo, como é dito no livro VI da *Ética*. Com efeito, a verdade do intelecto especulativo é recebida pela conformidade do intelecto com a coisa. E o intelecto não pode infalivelmente conformar-se à coisas contingentes, mas apenas necessárias. Por essa razão, nenhum hábito especulativo contingente é uma virtude intelectual, mas apenas sobre algo necessário. Além disso, a verdade do intelecto prático é recebida pela conformidade com o apetite reto. Certamente, não possui conformidade em algo necessário, algo que não é feito pela vontade humana, mas apenas algo contingente que pode ser feito por nós, seja se forem questões de ação interior, seja se forem de criação exterior. E, por essa razão, apenas sobre questões contingentes é possível a virtude do intelecto prático, quais sejam, arte, sobre o que pode ser criado, e prudência, sobre ações interiores.<sup>17</sup> (S.Th. I-II, q. 57, a. 5. ad. 3)

Além disso, nessa passagem vislumbra-se como Grisez identifica a noção de verdade prática na *Suma de Teologia*. Aqui, Tomás afirma que a verdade prática se dá em conformidade com o apetite reto. Em seguida ele afirma que essa conformidade se dá com algo contingente, que pode ser realizado por nós. Ao fim da passagem, Aquino indica dois tipos de objetivos da ação, quais sejam, arte e prudência. No primeiro, o intelecto produz um objeto externo. No segundo, o intelecto age para alterar algo na alma. Aparentemente, o que Aquino está dizendo é que a verdade prática se dá mediante a conformidade da realidade, seja um objeto externo ou a alma humana, ao objetivo estabelecido pela razão prática. Desse modo, parece que Aquino está dizendo que é a razão ou o intelecto prático que determina o apetite reto.

A terceira passagem da *Suma de Teologia* indicada por Grisez é o artigo 5 da questão 78 da terceira parte. Nessa passagem, não há algo muito diferente do que fora indicado na passagem anterior. Porém, ela parece deixar mais explícita a interpretação de Grisez da *Suma de Teologia*. Aquino apresenta novamente uma diferenciação entre o intelecto especulativo e intelecto prático. Ele explica que o conceito do intelecto prático é fazer algo, isto é, indica algo a ser realizado. Ele se diferencia do conceito do intelecto especulativo, pois esse apenas se conforma às coisas. Certamente, esta passagem é

---

<sup>17</sup> *Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.* (S.Th. I-II, q. 57, a. 5. ad. 3)

extremamente explícita para o ponto de Grisez: *assim como o conceito do intelecto prático não pressupõe o conceito de coisa, mas faz ela, de certo modo, a verdade dessas expressões não pressupõe a coisa significada, mas a faz.*

E, por essa razão, é comparada a outras expressões, que possuem apenas força significativa e não criativa. Assim, compara-se ao conceito de intelecto prático, que cria/produz coisas, e com o conceito do nosso intelecto especulativo, que recebe das coisas. Com efeito, palavras são sinais dos conceitos, de acordo com o filósofo. E, por essa razão, assim como o conceito do intelecto prático não pressupõe o conceito de coisa, mas a faz, de certo modo, a verdade dessas expressões não pressupõe a coisa significada, mas a faz. Assim, desse modo, dá-se o verbo de Deus para as coisas criadas pelo verbo.<sup>18</sup> (S.Th. III, q. 78, a. 5)

Ao fim, nota-se a importância dessas passagens para a interpretação de Germain G. Grisez. Elas parecem corroborar sua tese de que os juízos normativos para Tomás de Aquino expressam apenas objetivos ou valores a serem realizados pela ação humana. Elas não parecem corroborar a tese combatida, de que os juízos normativos expressariam em alguma medida fatos naturais, como a obrigatoriedade.

## 1.2 Lei natural e conhecimento prático para Ralph McInerny

Em 1980, Ralph McInerny publicou um artigo, intitulado *Os Princípios da Lei Natural*<sup>19</sup>, onde ele aponta falhas e incongruências na leitura de Germain G. Grisez sobre a noção de razão prática e lei natural para Tomás de Aquino. Em 1982, McInerny publica um livro, intitulado *Ética Tomista*<sup>20</sup>, onde ele expande sua interpretação sobre a natureza da razão prática e retoma alguns pontos de sua crítica no artigo de 1980. Em ambos os trabalhos, McInerny está preocupado com a tese de Grisez de que os preceitos da lei natural não são derivados de fatos do mundo. Para ele, Grisez dá uma importância enorme para a distinção entre juízos de fato e juízos de valor. Entretanto, ele afirma que Tomás de Aquino não faz essa distinção. Nota-se que McInerny está preocupado com o problema se os preceitos da lei natural são derivados de fatos naturais.

---

<sup>18</sup> *Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quae est accepta a rebus, nam voces sunt signa intellectuum, secundum philosophum. Et ideo, sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas huius locutionis non praesupponit rem significatam, sed facit eam, sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum.* (S.Th. III, q. 78, a. 5)

<sup>19</sup> MCINERNY, Ralph. *The Principles of Natural Law*. In: FINNIS, John Mitchell (org.). *Natural Law*. New York: New York University Press, 1991.

<sup>20</sup> MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

Para contrapor a interpretação de Grisez, McInerny cita o artigo 16 da questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia* para sustentar que a razão prática para Tomás está baseada em um tipo de conhecimento sobre o mundo. Nessa seção, o texto será dividido em duas partes. Na primeira, será exposta brevemente a interpretação de McInerny sobre a leitura de Grisez. Em seguida, será apresentada a posição de McInerny com base nos dois textos citados. Na próxima seção, será exposto o comentário do artigo 16 da questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia*.

Em ambas obras citadas, McInerny faz uma caracterização dessa leitura de que os preceitos da lei natural não são derivados de fatos do mundo. Em *Ética Tomista*, McInerny apresenta essa posição ao expor como G. E. Moore explica o modo que utilizamos a expressão *desejável* e sua relação com o que dizemos ser bom. Segundo o autor, desejável pode ser compreendido de duas formas. No primeiro caso, utilizamos essa expressão para designar algo como quando utilizamos o termo *visível*, isto é, aquilo que pode ser visto. Assim, o termo desejável parece designar aquilo que pode ser desejado. Dessa forma, tudo o que um ser humano pode de fato desejar é dito ser bom. Segundo McInerny, para Moore esse caso do uso da expressão desejável indica um uso descritivo. No segundo caso, utilizamos a expressão desejável para designar algo como quando utilizamos o termo *detestável*, isto é, aquilo que deve ser detestado. Assim, o termo desejável parece designar aquilo que deve ser desejado. Para McInerny, Moore toma esse caso do uso da expressão desejável para indicar um uso valorativo do termo. O outro sentido em que a expressão desejável é utilizada indica fatos, por isso ela não pode ser utilizada para indicar um valor.

Agora, como G. E. Moore apontou, há dois meios de considerar um termo como ‘desejável’. Nós podemos compreender ele como fazemos com ‘visível’, e então, como visível é o que pode ser visto, então o desejável é o que pode ser desejado. Nesse entendimento do termo, a afirmação de que o bem é o desejável poderia significar que qualquer coisa que o homem pode de fato desejar é bom. Porém, nós poderíamos compreender ‘desejável’ como fazemos com ‘detestável’, e então, como o detestável é o que deve ser detestado, o desejável é o que deve ser desejado. No primeiro entendimento disso, ‘desejável’ pode ser chamado de um termo descritivo, no segundo valorativo. Isso nos leva a uma das mais irrelevantes controvérsias da filosofia moral moderna, uma controvérsia legada por Hume. Como podemos mover do descritivo ao normativo, do fato para o valor, de é para deve? Como podemos levar nossos atores ao palco? Que esse problema não tivesse surgido para São Tomás é algo positivo, não uma fraqueza, de sua teoria moral.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Now, as G. E. Moore pointed out, there are two ways of taking a term like ‘desirable’. We can understand it as we do ‘visible’, and then, as the visible is what can be seen, so the desirable is what can be desired. On this understanding of the term, the remark that the good is the desirable would mean that anything men can in fact desire is good. But we might understand ‘desirable’ as we do ‘detestable’,

Em *Os Princípios da Lei Natural*, McInerny expõe como Grisez está comprometido com essa opinião ao citar diretamente seu texto. Ele indica que, para Grisez, sustentar que os preceitos naturais sejam baseados em fatos sobre a natureza humana é com a objeção de que *é impossível derivar juízos normativos de especulações metafísicas*.

“Se alguém supõe que os princípios da lei natural são formados pelo exame de tipos de ação em comparação com a natureza humana e apontando seu acordo e desacordo, então ele precisa responder à objeção de que é impossível derivar juízos normativos de especulações metafísicas.” Grisez é insistente em uma distinção entre o normativo e fatural, valoração e descrição, *é* e *deve*, e essa insistência tem, Eu penso, um certo encanto ultrapassado. A passagem citada anteriormente sugere que haja algo ilícito na passagem de sentenças como *Wheaties*<sup>22</sup> *é bom para você para você deve comer Wheaties*.<sup>23</sup>

Entretanto, em *Ética Tomista e Os Princípios da Lei Natural*, McInerny sustenta que os juízos normativos, ou os preceitos da lei natural, podem ser derivados de juízos sobre fatos naturais para Tomás de Aquino. Nesse caso, os fatos naturais são ações que tendem à perfeição do agente. Para explicar isso, ele apresenta uma distinção entre o desejável1, que cobre tudo o que os agentes de fato desejam, e o desejável2, que cobre todo desejo que verdadeiramente busca a realização e o aperfeiçoamento do agente.

Deixe-nos falar do desejável1 para cobrir o que nós de fato desejamos. Desejável1 envolve o juízo de que o que é desejado tende a tornar perfeito o desejante. Em face disso, parece haver pouco sentido dizer que alguém deve desejar o que ele de fato deseja. Entretanto, é porque o que é desejado, desejável1, pode envolver um juízo equivocado, como quando o que é desejado como tendendo à perfeição do desejante não seja verdadeiramente uma tendência a perfeição dele, podendo fazer sentido dizer que alguém deve não desejar o que ele de fato deseja. Por outro lado, nós devemos desejar o que nós desejamos no sentido de que o objeto de nosso desejo deve merecer a formalidade sob a qual é desejada, isto é, tendendo à perfeição e à realização. Deixemos usar desejável2 para designar objetos que verdadeiramente salvam a formalidade, a *ratio boni*. Dizer que nós devemos desejar o que verdadeiramente tende a perfeição de nós não é introduzir algo que já não esteja presente em qualquer desejo, algum motivo novo, algum fator novo advindo de algum lugar que não sabemos onde. Qualquer ação assume que desejável1 é desejável2. Se nós aprendemos que desejável1

---

*and then, as the detestable is what ought to be detested, the desirable is what ought to be desired. In the first understanding of it, 'desirable' would be called a descriptive term, in the second an evaluative one. This brings us to one of the most pointless controversies of modern moral philosophy, a controversy bequeathed to it by Hume. How can we move from the descriptive to the normative, from fact to value, from Is to Ought? How can we get our actors on stage? That this problem did not arise for St. Thomas is a strength, not a weakness, of his moral theory.* MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica*, idem, p. 36-37.

<sup>22</sup> *Wheaties* é uma marca de cereais.

<sup>23</sup> “If one supposes that principles of natural law are formed by examining kinds of action in comparison with human nature and noting their agreement or disagreement, then one must respond to the objection that it is impossible to derive normative judgments from metaphysical speculations.” Grisez is insistent on a distinction between the normative and factual, valuation and description, *is* and *ought*, and this insistence has, I think, a certain dated charm about it. The passage just quoted suggests that there is something illicit in the passage from sentences as ‘Wheaties are good for you’ to ‘You ought to eat Wheaties’. MCINERNY, Ralph. *The Principles of Natural Law*, idem, p. 7-8.

não é desejável<sup>2</sup>, nós já possuímos um motivo para desejar o que verdadeiramente é desejável, desejável<sup>2</sup>.<sup>24</sup>

O autor sustenta que toda ação humana envolve o juízo de que sua ação decidida tende à perfeição do agente, isto é, busca preservar o aspecto formal do desejo. Entretanto, segundo o autor, nem todo juízo é correto em relação a qual conduta tende a perfeição do agente, isto é, o agente pode equivocar-se. Nesse caso, e como toda ação envolve desejo, McInerny sustenta ser plausível dizer que algum agente deva não desejar o que de fato deseja. Aqui, ele sustenta que o uso do termo desejável enquanto descritivo é convertível ao seu sentido valorativo, pois para censurar uma determinada conduta é necessário recorrer ao uso descritivo do termo desejável.

### 1.2.1 Razão prática e conhecimento prático na Suma de Teologia para McInerny

Para contrapor a interpretação de Grisez, McInerny sustenta sua leitura sobre a razão prática para Tomás de Aquino com base no artigo 16 da questão 14 da *Suma de Teologia*, em ambos os textos citados. Como dito anteriormente, McInerny sustenta que os preceitos da lei natural são baseados em um tipo de conhecimento prático, que possui como objeto algo no mundo. Para ele, o objeto desse conhecimento é algo operável (*operabilia*). Operável é algo que os seres humanos podem fazer, e nesse caso pode ser tanto um objeto pertencente às artes quanto às virtudes. Entretanto, apenas o conhecimento sobre esse tipo de fato natural não é suficiente para que haja a ação humana. Ele explica que essa passagem indica três graus de pensamento prático necessários para configurar a ação prática. Ele os denomina de conhecimento prático virtual, conhecimento prático formal e conhecimento prático completo. No presente ponto serão expostos estes três graus indicados por McInerny em seu comentário no livro *Ética Tomista*.

---

<sup>24</sup> *Let us speak of desirable, to cover what we do in fact desire. Desirable1, involves the judgment that what is desired is perfective of the desirer. On the face of it, there seems little sense in saying that one ought to desire what he in fact desires. Nonetheless, it is because what is desired, desirable, may involve a mistaken judgment, as when what is desired as perfective of the desirer is not in truth perfective of him, that it can make sense to say that one ought not to desire what he in fact desires. Conversely, we ought to desire what we desire in the sense that the object of our desire ought to deserve the formality under which it is desired, viz., perfective and fulfilling. Let us use desirable2, to designate objects, that truly save that formality, the ratio boni. To say that we ought to desire what is truly perfective of us is not to introduce something that is not already present in any given desire, some new motive, some factor coming from we know not where. Any action assumes that desirable1 is desirable2. If we learn that desirable1 is not desirable2, we already have a motive for desiring what truly is desirable, desirable2. MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica*, idem, p. 37-38.*

McInerny explica que no início do referido artigo da *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino expõe dois tipos de objeto, quais sejam, objeto especulativo e objeto operável. O primeiro grau de conhecimento prático dá-se mediante a consideração de um objeto operável. Ele se diferencia dos outros objetos naturais por caracterizar-se como algo que pode ser feito ou criado pelos seres humanos.

Respondo, dizendo que, uma ciência é especulativa apenas, outra é prática apenas, e outra, é de um modo especulativo quanto a algo prático quanto a outro. Em evidência disso, deve-se saber que a ciência pode ser dita especulativa de três modos. Primeiramente, em função das coisas conhecidas, as quais não são operáveis por aquele que conhece, e essa é a ciência humana acerca das coisas naturais e divinas.<sup>25</sup> (S.Th. I, q. 14, a. 16)

O segundo grau de conhecimento prático diz respeito ao modo de conhecimento de um objeto operável. Ele explica que há pelo menos dois modos de conhecimento, quais sejam, especulativo e prático. O primeiro modo caracteriza-se pela descrição, definição ou classificação do objeto. O segundo modo caracteriza-se pela prescrição de como realizá-lo ou criá-lo. Apesar de um objeto ser operável, Tomás afirma que é possível considerá-lo sob o modo de conhecimento especulativo. Ele dá como exemplo de objeto operável uma casa. Embora uma casa seja um objeto operável, é possível considerá-lo como os objetos especulativos são considerados. No modo prático de conhecer uma casa, um agente considera quais passos são necessários para criar uma casa.

Em segundo, quanto ao modo de saber, como por exemplo quando um construtor considera uma casa definindo, dividindo e considerando seus predicados universais. Esse é o caso dos (*operabilia*) segundo o modo especulativo de considerar, e não na medida em que são (*operabilia*). Com efeito, algo é operável por aplicação da forma à matéria, não pela resolução do composto em princípios formais universais.<sup>26</sup> (S.Th. I, q. 14, a. 16)

O terceiro grau de conhecimento prático diz respeito à intenção do conhecedor. Por um lado, McInerny explica que o término do conhecimento prático é criar ou fazer algo operável. Por outro lado, o término do conhecimento especulativo é apenas a posse da verdade. McInerny expõe que se um agente conhece um objeto operável através do modo prático, mas não cria ou realiza esse objeto, então, esse conhecimento é

---

<sup>25</sup> *Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis.* (S.Th. I, q. 14, a. 16)

<sup>26</sup> *Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalis praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalis formalia.* (S.Th. I, q. 14, a. 16)

especulativo. Porém, se o conhecimento prático de um objeto operável é empregado para fazer ou criar algo, então, ele é um conhecimento completamente prático. No exemplo da casa, o conhecimento de como criá-la, se não for empregado para construir, é um conhecimento especulativo e apenas formalmente prático. Porém, se empregado para construir uma casa, então esse conhecimento é totalmente prático.

Terceiro, quanto ao fim, com efeito, o intelecto prático difere quanto ao fim do especulativo, como é dito no livro III do De Anima. Certamente, o intelecto prático é ordenado ao fim da operação. De outra parte, o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Assim, se um construtor considera como é possível fazer alguma casa, não ordenando ao fim da operação, mas apenas ao conhecimento, essa seria quanto ao fim, uma consideração especulativa, mas também da coisa operável. Portanto, a ciência que é especulativa por razão da própria coisa conhecida, é apenas especulativa. Entretanto, aquela que é especulativa seja quanto ao modo (de saber) ou quanto ao fim, é em um sentido especulativo e em outro prático. Quando ordena-se ao fim da operação, é simplesmente prático.<sup>27</sup> (S.Th. I, q. 14, a. 16)

Para McInerny, a exposição de Tomás de Aquino sobre os graus de conhecimento prático é uma evidência de que os preceitos da lei natural são derivados de juízos sobre fatos naturais. O conhecimento prático dos dois graus iniciais também são juízos sobre fatos naturais. Afirmar que uma casa é um bem humano é um enunciado especulativo e prático. Afirmar como uma casa pode ser construída também é um enunciado especulativo e prático. Porém, afirmar que uma casa deve ser construída é apenas um enunciado prático.

## 2. Intelecto Prático e Deliberação no comentário da *Ética a Nicômaco*

A hipótese da presente dissertação é que o conhecimento do valor correto para a ação humana depende do conhecimento de certos fatos naturais. Parte significativa

---

<sup>27</sup> *Tertio, quantum ad finem, nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.* (S.Th. I, q. 14, a. 16)

dessa resposta é compreender como os preceitos da lei natural são regras e medidas da razão para a ação virtuosa. Entretanto, a formulação dessa assertiva não é exclusividade da *Suma de Teologia*, ela se encontra também em outra obra do filósofo medieval, composta no mesmo período de confecção da segunda parte da segunda, a saber, a *Sententia Libri Ethicorum*. Inclusive, o comentário da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles teria sido composto com o objetivo de Tomás aprofundar-se nas questões de filosofia moral para compor justamente a segunda parte da segunda da *Suma de Teologia*, como explica Jean-Pierre Torrell<sup>28</sup>.

Jean-Pierre Torrell explica que existe uma grande probabilidade de que o comentário da *Ética a Nicômaco* tenha sido composto entre 1271 e 1272, no mesmo período em que a segunda parte da segunda teria sido composta. Uma conclusão que, entre outros fatores, baseia-se no grande paralelismo das duas obras. Ele comenta que esse comentário não teria sido composto com a finalidade exclusiva de servir de base para ministrar cursos a estudantes, mas como uma forma de condicionar-se a uma incisiva penetração no texto Aristotélico para preparar a redação da parte moral da *Suma de Teologia*<sup>29</sup>, onde encontra-se a questão 94 que trata da lei natural.

Sendo ou não verídica essa tese, há várias semelhanças e citações da *Ética a Nicômaco*, tanto na primeira quanto na segunda parte da segunda da *Suma de Teologia*. Entre essas semelhanças, destacam-se as noções de intelecto prático, consciência, sindérese e princípios práticos da *Suma de Teologia* com as noções de intelecto prático, deliberação e fim supremo no comentário da *Ética a Nicômaco*. A relação entre essas noções será analisada nos capítulos 2 e 3 dessa dissertação. Inicialmente, a partir do comentário da *Ética a Nicômaco*.

No presente capítulo, será analisada a noção de intelecto prático no comentário da *Ética a Nicômaco* de Tomás de Aquino. Em especial, será dada atenção ao comentário de Aquino aos dois primeiros capítulos do livro VI da *Ética*, em que Aristóteles, recebido por Tomás em sua forma latina, expõe uma relação entre *razão* e *apetite*. A relação entre razão e appetite é central para analisar a noção de intelecto prático no comentário e perpassa várias passagens da obra de Aristóteles comentadas

---

<sup>28</sup> TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 266

<sup>29</sup> TORRELL, Jean-Pierre, *idem*, p. 265-266.

pelo filósofo medieval, em especial a *Ética a Nicômco* e o *De Anima*. Porém, a relação entre essas noções está mais clara no comentário de Aquino ao capítulo 2 do livro VI.

Tal como exposto na introdução e no capítulo primeiro, o problema dessa dissertação é investigar se os juízos valorativos, para Tomás de Aquino, dependem, em alguma medida, do conhecimento de um tipo peculiar de fatos naturais. Apesar do contexto do debate exposto no capítulo anterior sugerir uma investigação na *Suma de Teologia*, não há restrições à busca em outras obras do pensador medieval. Como exposto anteriormente, há uma forte suspeita de que o comentário da *Ética a Nicômaco* foi escrito em um período muito próximo de confecção da segunda parte da segunda da *Suma de Teologia*, o que aumenta o interesse na investigação desse texto.

O interesse, em relação ao debate exposto no capítulo 1, é evidenciar em que passagens, do comentário da *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino explica como os juízos valorativos originam-se. Apesar de Tomás explicar a origem desses juízos em várias passagens do comentário, na lição 2 do livro VI, ele dá maior atenção a esses juízos e conecta o assunto tratado por Aristóteles no capítulo 2 do livro VI com diversas passagens dos livros I, II e III da *Ética a Nicômaco* e com algumas passagens do livro III do *De Anima*. Nessa lição, ele explica que o intelecto prático, através do ato de deliberação, indica o bem que o poder do apetite busca, dando origem a um tipo de ação voluntária. Para explicar como a deliberação determina o apetite, ele precisa explicar como adquirimos o conhecimento prático, através da noção de verdade prática, que considera um tipo específico de objeto ou ente natural, qual seja, o apetite natural das ações humanas. A hipótese do presente capítulo, é que a origem dos juízos valorativos para Tomás de Aquino depende do conhecimento de um fato natural, que é o apetite natural. A partir desse conhecimento, que é especulativo e prático, derivam-se valores que guiam as ações.

A disposição do presente capítulo está organizada principalmente a partir do comentário à passagem 1139a27-31, na medida em que ele apresenta a noção de intelecto prático. No ponto 2.1, será apresentado brevemente os três poderes da alma envolvidos nas ações virtuosas, nomeadas por Tomás. A partir do ponto 2.2, começa a exposição da noção de intelecto prático, desenvolvida principalmente no comentário da passagem 1139a27-31. Nesse comentário, Tomás a analisa em comparação com outras passagens da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima* a fim de esclarecer dois problemas

interpretativos, algo que será tratado no ponto 2.2.1. Uma vez que o comentário dessa passagem envolve várias teses, será exposto três pontos diferentes para esclarecer a noção de intelecto prático. No ponto 2.2.2, será tratado do fim do intelecto prático, expondo em que medida ele difere do intelecto especulativo. Em seguida, no ponto 2.2.3, será exposta a noção de verdade prática, defendendo-se que Tomás faz referência a um tipo de conhecimento prático que se caracteriza pela conformidade entre a mente e um ente natural especial, a saber, o apetite natural, algo muito similar à noção de conhecimento prático especulativo, analisada no ponto 3.1.1.1 do capítulo 3.

Posteriormente, no ponto 2.2.4, será analisado diferentes atos do intelecto prático que Tomás faz referência no comentário da passagem 1139a27-31 a partir das distinções entre evidente em si e quanto a nós e entre conhecido por natureza e por raciocínio, desenvolvidas na *Suma de Teologia*. A primeira distinção será desenvolvida no ponto 2.2.4.1 e a segunda no ponto 2.2.4.2. Essas distinções são importantes para identificar os diferentes atos do intelecto prático no comentário da *Ética a Nicômaco*. No ponto 2.2.4.3, será exposto uma série de indícios de que Tomás vislumbra-se a partir de algumas passagens da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima*, a noção de primeiro princípio da razão prática, que ele enuncia no *Tratado da Lei*, como será tratado no ponto 3.2.1 do capítulo 3. No ponto 2.2.4.4, será tratada a noção de princípios nas questões práticas. Ainda que hajam poucas indicações, o modo como Tomás trata desses princípios é semelhante aos princípios comuns da razão prática, que serão tratados no ponto 3.2.2 do capítulo 3. Após, no ponto 2.2.4.5, será tratada a noção de deliberação, citada na lição 2 do livro VI e que é muito semelhante a noção de consciência, tratada no ponto 3.2.3 do capítulo 3. Por fim, será tratada a relação entre intelecto e apetite no ponto 2.3. A conformidade entre o objeto do intelecto e do apetite revela uma semelhança com a noção de conhecimento puramente prático, desenvolvido no ponto 3.1.1.2 do capítulo 3.

## **2.1 Os princípios da ação voluntária**

Tomás de Aquino comenta as relações entre as virtudes morais e intelectuais e as relações entre a parte apetitiva e a parte racional, em diversas passagens dos livros I, II e III do seu comentário a *Ética a Nicômaco*. Ele explica a relação entre as virtudes morais e a virtude intelectual da reta razão, nas passagens 1103b31-34 e 1106b36-1107a2 do

livro II, dentre outras. Ele também desenvolve a relação entre a escolha deliberada, uma espécie de apetite, e a deliberação, um ato da razão, no comentário da passagem 1113a4-7. Entretanto, no comentário do segundo capítulo do livro VI, Tomás explica de modo mais detido a tese de Aristóteles de que parte da função própria do homem consiste em uma atividade regulada pela razão, isto é, a obediência da parte apetitiva à razão, tal como exposto por ele no comentário dos capítulos 7 e 13 do livro I. Para isso, ele reporta-se a várias passagens dos três primeiros livros da *Ética a Nicômaco* e do livro III do *De Anima*.

No início da lição 2 do comentário ao livro VI da *Ética a Nicômaco*, ele coloca que Aristóteles está preocupado em expor quais são os princípios dos atos em que os homens possuem domínio sobre suas próprias ações (*dominus proprii actus*). Ele cita os três candidatos apresentados por Aristóteles, quais sejam, sentidos (*sensus*), intelecto (*intellectus*) e apetite (*appetitus*), em 1139a18-19.

Três estão na alma que possuem domínio sobre a ação e a verdade: os sentidos, o intelecto e o apetite.<sup>30</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1139a18-19)

Quanto ao primeiro, deve-se considerar que duas atividades são consideradas próprias do homem, quais sejam, conhecimento da verdade e ação, na medida em que, certamente, o homem age enquanto domina a própria ação e não como se agisse ou fosse conduzido por outro. Portanto, sobre essas duas parece ter domínio e poder. Para essas atividades, três estão na alma, quais sejam, sensação, intelecto e apetite. Com efeito, esses três movem os animais, como é dito no livro III do *De Anima*.<sup>31</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a18-19)

Elencados esses três candidatos, Tomás passa a considerar a relação desses três nas ações voluntárias, dando especial atenção à relação entre o intelecto e o apetite, no comentário das passagens 1139a21-22 e 1139a22-27. Em seguida, a partir de 1139a27-31, Tomás dá ênfase especial à noção de intelecto prático, explicando a diferença entre esse com o intelecto especulativo, e expondo seus atos, como a deliberação. No presente capítulo será tratada inicialmente a noção de intelecto prático, a partir do comentário de 1139a27-31. Posteriormente, será exposta a relação entre intelecto e apetite, a partir do comentário das passagens 1139a21-22 e 1139a22-27.

<sup>30</sup> *Tria autem sunt in anima dominativa actus et veritatis: sensus, intellectus, appetitus.* (*Ética a Nicômaco*, 1139a18-19)

<sup>31</sup> *Circa primum considerandum est, quod duo opera videntur esse propria homini, scilicet cognitio veritatis et actus: inquantum scilicet homo agit tamquam dominus proprii actus et non sicut actus vel ductus ab alio. Super haec igitur duo videntur habere dominium et potestatem, tria quae sunt in anima, scilicet sensus et intellectus et appetitus. His enim tribus moventur animalia, ut dicitur in tertio de anima.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a18-19)

## 2.2 Intelecto prático

Tomás de Aquino realiza um longo comentário de 1139a27-31, reportando-se a várias passagens dos livros I, II e III da *Ética a Nicômaco* e do livro III do *De Anima* de Aristóteles. De modo que ele avalia certas noções que foram expostas anteriormente no seu comentário em comparação com outras passagens, tanto da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima*.

Ele apresenta, de modo geral, o intelecto prático como a potência do intelecto atuando como princípio de ação. Para essa exposição ele desenvolve dois pontos, a noção de verdade prática e a de deliberação. No primeiro caso, ele explica que o intelecto prático, como o intelecto em geral, tem por fim a consideração da verdade. Aqui, ele explica que a verdade prática estabelece-se através de uma relação de concordância entre o intelecto e um objeto natural. Porém, no caso da verdade prática, não se trata de qualquer objeto, mas das ações virtuosas. O intelecto prático apreende o fim das ações virtuosas.

Porém, a finalidade do intelecto prático não é apenas a consideração da verdade, como é o caso do intelecto especulativo. O fim do intelecto prático é o agir, seja uma ação virtuosa ou a criação de um objeto externo. No caso das ações virtuosas, o filósofo medieval explica que o ato é denominado de deliberação. Nesse ato, não apenas o poder intelectual está envolvido, mas também a sensação, pois ela é responsável pela consideração de uma situação particular. Ele explica que nesse ato, o intelecto prático passa da consideração de algo universal para a consideração de algo operável. Aqui, ele está explicando que a deliberação é um raciocínio, onde há uma premissa que indica um fim geral para um conjunto de ações, uma premissa que indica uma situação particular e a conclusão que indica um meio para alcançar o fim para a ação.

Para explicar essas duas noções, verdade prática e deliberação, Tomás de Aquino, explica que dois problemas de interpretação precisam ser evitados no comentário da passagem 1139a27-31. Segundo ele, há algo dúbio na passagem 1139a27-31, em relação a outras passagens da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima*. Ele expõe que as afirmações de Aristóteles de que a verdade prática se dá mediante a correspondência entre o intelecto prático e o apetite reto e que a consideração do verdadeiro e do falso é uma finalidade do intelecto especulativo e não do prático, precisam ser explicadas para evitar dois equívocos na interpretação da passagem

1139a27-31. Antes de expor-se a noção de intelecto prático é preciso explicar o que Tomás entende como sendo dúbio.

### 2.2.1 A interpretação de 1139a27-31 por Tomás de Aquino

No presente ponto serão analisados dois problemas de interpretação a que Tomás de Aquino faz referência no comentário da passagem 1139a27-31. Em seguida, será exposto como ele lança mão de diversas passagens para evitar o que ele considera dúbio no texto e explicar a noção de intelecto prático. Ao fim do presente ponto, será exposto o quadro geral dessa noção de intelecto prático. Nas seções seguintes, será analisado individualmente o conjunto de teses e de passagens que ele faz referência para explicar a passagem 1139a27-31.

No primeiro problema, em resumo, há uma dificuldade com a afirmação de que a verdade prática é conforme o apetite reto, porque, em várias passagens dos três primeiros livros da *Ética*, Aristóteles parece estar dizendo que o apetite é determinado pela reta razão. Segundo o pensador medieval, essas passagens precisam ser esclarecidas para evitar um aparente círculo vicioso. Ao esclarecer essa primeira dificuldade, é possível notar como Tomás compreende dois modos de aquisição do conhecimento prático para Aristóteles, quais sejam, por natureza e por raciocínio.

No segundo problema, há uma dificuldade com a afirmação de que o verdadeiro e o falso são o bem e o mal do intelecto especulativo e não do prático, porque ela parece indicar uma diferenciação de objeto entre os intelectos prático e especulativo, o que contradiz, para Tomás, o ensinamento de Aristóteles nos capítulos 10 e 11 do *De Anima*. Ao esclarecer essa segunda dificuldade, é possível notar como Tomás compreende a relação entre intelecto especulativo e intelecto prático.

O bem e o mal da mente especulativa, mas não da prática, são o verdadeiro e o falso; esses são as atividades de tudo que é intelectual. A verdade do intelecto prático manifestamente se relaciona com o apetite reto.<sup>32</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

Quando ele diz “a mente especulativa ...”, enuncia qual atividade pode ser racional, de acordo com ambas as partes. Em primeiro, enuncia de que modo ambas as partes se relacionam com a verdade. Em segundo, quando ele diz “Portanto, o ato, certamente ...”, de que modo ambas as partes se relacionam com seu ato. Portanto, diz primeiro

---

<sup>32</sup> *Especulativae autem mentis et non practicae, bene et male verum est et falsum, hoc enim est omnis intellectivi opus. Practici autem et intellectivi veritas confesse habens appetitui recto.* (*Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

que o bem e o mal da mente, isto é, intelecto ou razão, que é especulativa, e não prática, consiste simplesmente no verdadeiro e no falso; de tal modo que o verdadeiro em absoluto é bem dela, e o falso em absoluto é mal dela mesma. Dizer, com efeito, o verdadeiro e o falso é uma atividade pertinente a qualquer intelecto. Porém, o bem do intelecto prático não é a verdade em absoluto, mas a verdade que manifestamente se relaciona, isto é, concordando com o apetite reto, como foi dito, de que concorda com as virtudes morais.<sup>33</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

É possível notar aqui algo dúbio. Uma vez que, se a verdade do intelecto prático é determina-se em comparação com o apetite reto, e a retidão do apetite determina-se por esta que se acorda com a razão verdadeira, como dito anteriormente, segue-se um certo círculo nessas afirmações. E, assim, deve-se dizer que o apetite é o fim e estes que são em direção ao fim: Por um lado, o fim é determinado ao homem pela natureza, como anteriormente no livro III foi tratado. Esses, por outro lado, que são em direção ao fim, não são determinados para nós pela natureza, mas investigados pela razão. Portanto, é manifesto que a retidão do apetite, no que diz respeito ao fim, é a medida da verdade na razão prática. E, desse modo, a verdade da razão prática determina-se segundo a concordância com o apetite reto. Ainda, a própria verdade da razão prática é regra da retidão do apetite, no que concerne às coisas que são em direção ao fim. E, por essa razão, diz-se apetite reto aquele que busca o que a razão verdadeira diz.<sup>34</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

Ainda, é possível notar aqui algo dúbio, que é a união do intelecto especulativo e prático como se fossem advindas das duas partes citadas anteriormente, quais sejam, científica e calculativa. Entretanto, como ele disse anteriormente, as partes da alma, científica e calculativa, são diversas. Algo que ele nega do intelecto especulativo e prático no livro III do *De Anima*. Logo, deve ser dito que o princípio do intelecto prático, certamente, relaciona-se com uma consideração universal, e conforme esse é o mesmo objeto do especulativo, mas sua consideração termina em um particular operável. Pelo qual, o filósofo diz no livro III do *De Anima*, que a razão universal não move sem o particular. E, de acordo com esse, a calculativa é tomada como parte da alma diferente da científica.<sup>35</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

---

<sup>33</sup> *Deinde cum dicit speculativae autem mentis etc., ostendit quid sit opus rationem habentis, secundum utramque partem. Et primo ostendit quomodo utraque pars se habeat ad veritatem; secundo quomodo utraque pars se habeat ad actum, ibi, actus quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod bene et male mentis, id est intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

<sup>34</sup> *Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

<sup>35</sup> *Videtur etiam hic esse dubium de hoc, quod prosequitur de speculativo et practico intellectu quasi de duabus partibus supra positis, scilicet scientifico et ratiocinativo, cum tamen supra dixit esse diversas partes animae scientificum et rationativum, quod de intellectu speculativo et practico ipse negat in III de anima. Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde philosophus dicit in tertio de anima, quod ratio universalis non movet sine particulari, et secundum hoc rationativum ponitur diversa pars animae a scientifico.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

O comentário de 1139a27-31 foi dividido em três parágrafos. No primeiro ele apresenta a noção de verdade prática. Nos outros dois ele desenvolve os dois problemas referidos. Quanto à verdade prática, ele começa explicando que é função de qualquer intelecto considerar a verdade e falsidade de algo. Porém, o objeto do intelecto prático não é qualquer ente natural, mas o que ele chama de *apetite reto*. Nesse caso, o conhecimento dá-se a partir da relação de correspondência com uma tendência nas ações, isto é, com o *apetite natural*. Esse ponto será tratado com mais detalhe na seção 2.2.3.

Para explicar os dois problemas de interpretação da passagem 1139a27-31 da *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino vale-se de algumas teses desenvolvidas tanto nos primeiros três livros da *Ética* quanto no livro III do *De Anima*. Para explicar o primeiro problema, Tomás introduz duas distinções. Em primeiro lugar, ele vale-se da distinção entre meios e fins da ação humana, desenvolvida no livro III. Em segundo, ele vale-se da distinção entre conhecido por natureza e por raciocínio. Ele explica, no segundo parágrafo do comentário de 1139a27-31, que pertence ao apetite os fins e à razão os meios da ação. A partir dessa distinção é que se deve considerar em que medida a reta razão e o apetite reto determinam a ação humana.

O filósofo medieval afirma que o fim das ações é determinado pelo apetite reto e o meio das ações é determinado pela reta razão. Para explicar como o fim é determinado, ele indica que ele é dado pela natureza aos homens, e para explicar como os meios são determinados, ele indica que uma investigação da razão determina os meios. Aqui, Tomás de Aquino está fazendo referência a dois modos de aquisição de conhecimento, por natureza e por raciocínio. O primeiro faz referência ao conhecimento natural dos homens do primeiro princípio operável, que ele cita em algumas passagens de seus comentários. O segundo faz referência ao modo de aquisição de conhecimento por raciocínio que parte do conhecimento prévio de certos princípios para algo desconhecido, o que corresponderia à noção de deliberação de Aristóteles. Em ambos os casos, determinar significa um modo de aquisição diferente de conhecimento. A partir dessa distinção, nota-se que Tomás está dizendo que para Aristóteles o apetite reto não é uma referência à faculdade apetitiva do próprio agente ao realizar uma ação virtuosa. A expressão *apetite reto*, empregada em 1139a27-31, ao contrário, refere-se às ações virtuosas em geral, sejam elas praticadas pelo agente que delibera ou não. Esse é justamente o ponto da verdade prática. A pessoa cuja apreensão do fim é correta é

aquela cujo objeto apreendido como fim do seu apetite está em correspondência com o objeto do *apetite natural*. O objeto natural dessa verdade é uma tendência geral das ações humanas para a sua própria forma. É desse modo que Tomás explica a afirmação de Aristóteles de que o apetite reto determina a verdade. Apetite reto enquanto objeto da apreensão do intelecto prático. Já, Aristóteles, quando afirma que a reta razão determina o apetite, Aquino explica que ele está referindo-se à noção de deliberação, responsável pela identificação dos meios para alcançar um fim nas ações humanas. Esses pontos serão tratados com mais detalhe na passagem 2.2.4.

Para explicar o segundo problema, Tomás recorre a algumas passagens do livro III do *De Anima*. Inicialmente, ele cita uma passagem do capítulo 10, onde Aristóteles afirma que o intelecto prático difere-se do especulativo apenas em sua finalidade. Em segundo, ele se vale de uma passagem do capítulo 11 onde Aristóteles afirma que uma opinião universal seguida de uma opinião particular pode mover um agente à ação. A partir dessas duas passagens, Tomás sustenta que para Aristóteles o objeto do intelecto prático é o mesmo do intelecto especulativo. Entretanto, o objeto de ambos é o mesmo apenas para a opinião universal. Quando a razão prática passa a considerar a ação individual, isto é, passa para a opinião particular, o objeto diferencia-se do intelecto especulativo.

Ao explicar que a razão prática se distingue da especulativa por também considerar algo particular, isto é, algo individual operável, Tomás faz referência a outra passagem da *Ética a Nicômaco*. Em 1139a5-15, Aristóteles diferencia a parte da alma racional calculativa<sup>36</sup> (*rationativum*) a científica (*scientifico*), alegando uma diferença no objeto de ambas. A primeira lidaria com o contingente e a segunda lidaria com um objeto necessário. Porém, em seu comentário da passagem 1139a27-31, Aquino explica que para a razão prática não há essa divisão entre partes da razão. Ambas fazem parte da razão prática. A razão prática passa de uma opinião universal para uma opinião particular. Nessa passagem, ela lida com os mesmos objetos das duas partes citadas por Aristóteles, a saber, científica e calculativa.

Ao comentar a passagem 1139a11-15, o filósofo medieval sustenta que o intelecto, de acordo com a distinção entre intelecto ativo e possível presente no livro III

---

<sup>36</sup> Aquino também chama a parte calculativa (*rationativum*) de potência sensitiva (*potentia sensus*) e de razão particular (*ratio particularis*), no comentário da passagem 1139a11-15.

do *De Anima*, abrange os objetos das partes científica e calculativa, citadas por Aristóteles em 1139a5-15. Tomás ainda defende que há dois sentidos de contingente, que não foram indicados por Aristóteles em 1139a5-15. De um lado, algo contingente diz-se de acordo com algo universal (*rationes universales*). De outro, algo contingente diz-se nos particulares (*sunt in particulari*). No primeiro caso, a contingência é imutável (*immutabilis*). No segundo caso, a contingência é variável ou mutável (*variabilis*). No primeiro sentido de contingente, próximo ao sentido de necessário, o intelecto abrange do mesmo modo que a parte científica, referida em 1139a5-15. No segundo sentido de contingente, o intelecto considera na medida em que é informada pela potência sensitiva (*potentia sensus*).

Apesar de esse longo comentário, da passagem 1139a27-31, expor de modo fragmentado a razão prática, é possível organizar esse quadro entre diferentes passagens da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima*. De modo geral, ele expõe que a razão prática perpassa diferentes atividades da alma, como a parte intelectual, calculativa e apetitiva. A deliberação caracteriza-se como um raciocínio sobre a ação humana. Esse raciocínio parte de duas premissas. A primeira é o conhecimento de algo universal, que indica o fim de uma ação humana. A segunda é o conhecimento de algo particular, que indica alguma condição particular em que o agente se encontra. A conclusão desse raciocínio é a indicação de algum meio para alcançar o fim expresso na primeira premissa. Entretanto, apenas o raciocínio prático não move o agente. A conclusão do raciocínio é o objeto que o apetite busca, movendo o agente.

Para elaborar esse quadro da razão prática, Tomás, como referido anteriormente, cita diferentes passagens e teses de Aristóteles, espalhadas nos primeiros livros da *Ética a Nicômaco* e no livro III do *De Anima*. Em seguida, será analisado o comentário da passagem 1139a27-31 a partir das passagens citadas por Tomás.

### **2.2.2 O fim do intelecto prático**

No comentário da passagem 1139a27-31, Tomás de Aquino distingue dois modos do intelecto. Ele explica a finalidade do intelecto especulativo e a finalidade do intelecto prático. De um lado, o intelecto especulativo tem por finalidade apenas a consideração da verdade e da falsidade. Por outro lado, o intelecto prático termina sua

consideração em um particular operável. Para tornar mais clara essa diferença, será exposto o seu comentário em uma passagem semelhante do *De Anima*.

No comentário da passagem 434a16-21 do *De Anima* de Aristóteles, Tomás explica que o intelecto prático e o intelecto especulativo diferem na sua finalidade. Essa passagem é utilizada por Tomás para expor que o intelecto prático não é uma potência distinta do intelecto especulativo, mas que o intelecto possui finalidades distintas. Tomás expõe que Aristóteles está preocupado em explicar o que motiva a ação, no comentário dessa passagem. Para ele, Aristóteles diferencia dois modos do intelecto para apontar em que medida o intelecto pode ser um princípio motivador da ação humana. De um lado, o intelecto especulativo tem por fim apenas a consideração da verdade. Por outro lado, o intelecto prático relaciona o conhecimento de algo para uma operação.

Agora, o intelecto que raciocina em face de algo e que é prático; difere em seu fim do especulativo.<sup>37</sup> (*De Anima*, 433a14-15)

Então, primeiro, ele diz que o intelecto, que move, é o intelecto que raciocina em face de algo, não em face apenas do raciocinar; e esse é o intelecto prático, que difere do especulativo pelo fim. Certamente, o intelecto especulativo considera a verdade, não em face de algo outro, mas apenas em face de si mesma; porém, o intelecto prático considera a verdade em face da operação.<sup>38</sup> (comentário do *De Anima*, 433a14-15)

Nessa passagem, o filósofo medieval deixa claro que a finalidade do intelecto prático é o agir. Porém, para isso ele também considera a verdade. Na próxima seção será exposta a noção de verdade prática, para esclarecer em que medida ela se diferencia da verdade especulativa. Posteriormente serão expostos os diferentes atos do intelecto prático que dependem dessa noção de conhecimento prático.

### 2.2.3 Verdade prática

No presente ponto, será tratado como Tomás de Aquino expõe a verdade prática. Para isso, serão expostas inicialmente as passagens do comentário de 1139a27-31 em que Aquino afirma que a verdade prática é determinada pelo apetite reto. Em seguida,

---

<sup>37</sup> *Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus; differt autem a speculativo fine.* (*De Anima*, 433a14-15)

<sup>38</sup> *Dicit ergo primo, quod intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter ipsam tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem.* (comentário do *De Anima*, 433a14-15)

será exposto como Tomás interpreta a expressão “apetite reto” de Aristóteles, referindo-se ao apetite natural enquanto um ente natural, sujeito à consideração da razão.

No comentário à passagem 1139a27-31, Tomás introduz, na lição 2 do livro VI, a discussão sobre a noção de verdade para os dois modos do intelecto, especulativo e prático. Já na primeira lição do livro VI ele havia tratado brevemente da distinção entre intelecto passivo e agente, citando o livro III do *De Anima* no comentário da passagem 1139a11-15. Ao introduzir essa distinção, ele explica que os intelectos agente e passivo estão, em alguma medida, em contato com todas as coisas. Assim, Tomás caracteriza a verdade como a correspondência entre algo na natureza e algo na alma. Essa também parece ser sua caracterização da noção de verdade para o intelecto especulativo no comentário da passagem 1139a27-31. Além disso, ele acresce que a consideração da verdade é função de todo intelecto, seja ele prático ou especulativo. Ainda assim, quando Tomás explica a posição de Aristóteles sobre o intelecto prático, ele apresenta uma diferença. Tal como fora exposto no ponto 2.2.1, Aquino ressalta que, para Aristóteles, o objeto da verdade prática é o apetite reto, distinguindo ambos os tipos de verdade apenas em face do tipo de objeto.

Quando ele diz “a mente especulativa ...”, enuncia qual atividade pode ser racional, de acordo com ambas as partes. Em primeiro, enuncia de que modo ambas as partes se relacionam com a verdade. Em segundo, quando ele diz “Portanto, o ato, certamente ...”, de que modo ambas as partes se relacionam com seu ato. Portanto, diz primeiro que o bem e o mal da mente, isto é, intelecto ou razão, que é especulativa, e não prática, consiste simplesmente no verdadeiro e no falso; de tal modo que o verdadeiro em absoluto é bem dela, e o falso em absoluto é mal dela mesma. Dizer, com efeito, o verdadeiro e o falso é uma atividade pertinente a qualquer intelecto. Porém, o bem do intelecto prático não é a verdade em absoluto, mas a verdade que manifestamente se relaciona, isto é, concordando com o apetite reto, como foi dito, de que concorda com as virtudes morais.<sup>39</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

Essa referência de Tomás não remete o leitor à opinião de que é o próprio poder apetitivo do agente, disposto de modo virtuoso, que determina o fim de sua ação. A expressão *appetitum rectum*, que é associada à natureza, está fazendo referência a algo nas ações virtuosas em geral, que são objeto da filosofia moral. Aqui, a expressão apetite reto está fazendo referência a um ente natural, a saber, ao apetite natural dos

---

<sup>39</sup> *Deinde cum dicit speculativae autem mentis etc., ostendit quid sit opus rationem habentis, secundum utramque partem. Et primo ostendit quomodo utraque pars se habeat ad veritatem; secundo quomodo utraque pars se habeat ad actum, ibi, actus quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod bene et male mentis, id est intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, id est concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

seres humanos. Trata-se de uma tendência no movimento humano para o seu próprio bem. E, como todos os objetos naturais que podem ser conhecidos, possui uma relação de correspondência com a razão humana. Em seguida, será sustentada a hipótese de que o objeto da verdade prática é o apetite natural dos seres humanos, uma tendência presente nas ações virtuosas, a partir do comentário de Aquino das passagens 1094a1-2, 1094a2-3 e 1095b4-13.

Para esclarecer como essa relação entre razão e natureza, é possível remontar ao comentário de 1094a1-2 da *Ética a Nicômaco*, onde Tomás de Aquino apresenta quatro tipos de relação entre ordem e razão. Inicialmente, ele explica que há dois tipos de ordem na natureza. Primeira é a ordem das partes de uma totalidade e segunda é a ordem das coisas para um fim. Aqui, a razão apenas considera (*considero*) a ordem da natureza. Porém, apenas o segundo tipo de ordem, das coisas para um fim, é importante para a caracterização da verdade prática. No comentário da passagem 1094a2-3, Tomás pretende explicar a afirmação de Aristóteles de que o bem (*bonum*) é aquilo que todos buscam. Para isso, ele explica que o bem da ação humana, assim como o movimento de todos os objetos naturais, sejam eles perseguidos de modo inteligente ou não, é, em alguma medida, ordenado para o bem pelo intelecto divino (*divinus intellectus*), através do apetite natural (*appetitus naturalis*). Essas duas passagens, tomadas em conjunto, sugerem que há uma ordem na natureza, das coisas para um fim. Além disso, elas sugerem que essa ordem também é comum para as ações humanas, uma ordem que a razão considera.

É possível encontrar uma ordem dupla nas coisas. Uma, certamente, das partes de um todo, ou de uma multiplicidade, assim como são ordenadas as partes de uma casa reciprocamente; outra ordem é das coisas para um fim. (...) A ordem dispõe-se de quatro modos com a razão. Certamente, há uma ordem que a razão não faz, mas apenas considera como é a ordem das coisas naturais.<sup>40</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a1-2)

Quando diz que “todos desejam”, não quer dizer que apenas os inteligentes que possuem cognição apreendem o bem, mas também dos que carecem de cognição, onde o apetite natural tende para o bem, não como se conhecessem o bem, mas porque são movidos para o bem, a partir da ordem do intelecto divino: pelo modo que uma flecha tende para um alvo a partir da direção de quem dispara flechas. A própria tendência

---

<sup>40</sup> *Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. (...) Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a1-2)

para o bem é desejar o bem. Onde disse “e age”, quis dizer que desejar o bem equivale a tender para o bem.<sup>41</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a2-3)

Nota-se a partir dessas passagens que para Tomás de Aquino a mente humana é capaz de apreender uma certa ordem nas coisas, impostas por Deus. Trata-se de uma disposição das coisas para um fim, a busca pelo bem. Essa disposição para o bem é um princípio de movimento nas coisas denominado de apetite natural, também chamado por ele de tendência para o bem ou desejo para o bem. Além disso, Tomás, não está apenas descrevendo um objeto do conhecimento especulativo, no comentário de 1094a1-2. A boa ação ou a ação virtuosa é objeto do conhecimento especulativo e prático, pois seu objeto é peculiar. Isso fica claro a partir do comentário da passagem 1095b4-13, em que o filósofo medieval explica como é possível tornar-se um estudante de questões morais. Ele expõe que para conhecermos as boas ações é preciso partir do que é mais conhecido para nós. Aqui, o objeto dessa investigação são efeitos. E, no caso de uma investigação moral, os efeitos são as ações justas, os trabalhos virtuosos, as boas leis e as ordens políticas. O conhecimento desses efeitos também é chamado de princípio por Tomás de Aquino.

E disse, uma vez que nas questões morais é necessário começar desses que são mais conhecidos para nós, isto é, dos efeitos considerados sobre as ações humanas. É necessário que, aquele que deseja ser um bom estudante na ciência moral, seja bem conduzido e possua experiência nos costumes da vida humana, como bens externos e justos, trabalhos virtuosos, e a universalidade das coisas civis, como são as leis e ordens políticas e dos que são desse modo. Porque é necessário aceitar nas questões morais, como princípio, pois é desse modo.<sup>42</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

No comentário da passagem 1139a27-31, a diferença entre a verdade prática e especulativa, que Tomás parece estar ressaltando, é de objeto. A única finalidade da mente especulativa é a simples consideração da verdade, qualquer que seja o objeto. Aqui, a verdade é caracterizada como a correspondência entre a alma e algo externo. Já, a verdade prática também caracteriza-se pela correspondência entre a alma e algo

---

<sup>41</sup> *Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a2-3)

<sup>42</sup> *Et dicit, quod quia in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit bene manuductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, idest de bonis exterioribus et iustis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politiarum et si qua alia sunt huiusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

externo, porém, nesse caso, seu objeto é o apetite natural presente nas ações virtuosas. Nota-se que a verdade prática nada mais é que a verdade especulativa, cujo objeto é prático. Essa é a mesma conclusão que Tomás desenvolve na *Suma de Teologia* ao expor uma noção de conhecimento que é especulativo e prático (S.Th. I, q. 14, a. 16).

#### 2.2.4 Atos do intelecto prático

No comentário da passagem 1139a27-31, Tomás afirma, ao comentar Aristóteles, que os fins da ação humana são determinados pela natureza e os meios da ação são investigados pela razão. Essas afirmações remetem a várias passagens do comentário da *Ética a Nicômaco*, em que ele expõe a noção de verdade prática, o modo como adquirimos fins e a noção de deliberação. No ponto 2.2.3, sobre a noção de verdade prática, a relação entre razão e natureza e o objeto da verdade prática foram tratados. Foi exposto que para Tomás, o objeto da verdade prática são as ações humanas ordenadas para um fim.

Como dito anteriormente no ponto 2.2.1, Tomás utiliza as expressões *determinado pela natureza (determinatus est a natura)* e *investigados pela razão (per rationem investigantur)* para esclarecer um ponto aparentemente dúbio em 1139a27-31. Tomás precisa esclarecer por que em certas passagens Aristóteles afirma que a razão determina o apetite na ação humana, mas em 1139a27-31 o filósofo grego parece estar dizendo o contrário, que o apetite reto determina a razão. Ele esclarece esse ponto apelando para a distinção entre fins e meios e dois modos de aquisição de conhecimento, por natureza e por raciocínio.

É possível notar aqui algo dúbio. Uma vez que, se a verdade do intelecto prático determina em comparação com o apetite reto, e a retidão do apetite determina por esta que se acorda com a razão verdadeira, como dito anteriormente, segue-se um certo círculo nessas afirmações. E, assim, deve-se dizer que o apetite é o fim e estes que são em direção ao fim: Por um lado, o fim é determinado ao homem pela natureza, como anteriormente no livro III foi tratado. Esses, por outro lado, que são em direção ao fim, não são determinados para nós pela natureza, mas investigados pela razão. Portanto, é manifesto que a retidão do apetite, no que diz respeito ao fim, é a medida da verdade na razão prática. E, desse modo, a verdade da razão prática determina segundo a concordância com o apetite reto. Ainda, a própria verdade da razão prática é regra da retidão do apetite, no que concerne às coisas que são em direção ao fim. E,

por essa razão, diz-se apetite reto aquele que busca o que a razão verdadeira diz.<sup>43</sup>  
(comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

Ele explica que o apetite é guiado tanto por fins quanto por meios. Para que o apetite seja guiado pelo intelecto, dois modos de conhecimento estão envolvidos, o conhecimento por natureza e o conhecimento por raciocínio. No primeiro caso, há algo que conhecemos sobre as ações corretas que é dado ao intelecto humano sem o auxílio do raciocínio. Trata-se do primeiro princípio prático. No segundo caso, conhecemos os meios para as ações humanas através de um ato do intelecto prático que envolve o raciocínio, trata-se da noção de deliberação, que a partir de um fim previamente conhecido, ou o primeiro princípio prático ou os princípios práticos, e do conhecimento de uma situação particular, dado pela sensação, calcula o meio para realizar o fim prático na situação particular.

Logo, deve ser dito que o princípio do intelecto prático, certamente, relaciona-se com uma consideração universal, e conforme esse é o mesmo objeto do especulativo, mas sua consideração termina em um particular operável. Pelo qual, o filósofo diz no livro III do *De Anima*, que a razão universal não move sem o particular. E, de acordo com esse, a calculativa é tomada como parte da alma diferente da científica.<sup>44</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

No presente ponto, pretende-se esclarecer o que Tomás quer dizer com essas afirmações, de que o fim é determinado pela natureza e de que os meios são determinados pela razão. A hipótese, como já adiantado, é que Tomás está falando de dois modos de conhecimento, que ele trata tanto na questão 79 da primeira parte da *Suma de Teologia* quanto no comentário ao livro IV da *Metafísica* de Aristóteles, das noções de conhecido por natureza e conhecido por raciocínio.

Nota-se que para a construção dessa hipótese parte-se basicamente das noções de primeiro princípio da razão prática e princípios práticos (S.Th. I-II, q. 94, a. 2) e de

---

<sup>43</sup> *Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

<sup>44</sup> *Dicendum est ergo quod intellectus practicum principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde philosophus dicit in tertio de anima, quod ratio universalis non movet sine particulari, et secundum hoc ratiativum ponitur diversa pars animae a scientifico.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

conhecido por natureza e por raciocínio (S.Th. I, q. 79, a. 8; S.Th. I, q. 79, a. 12) desenvolvidas na *Suma de Teologia*. Apesar disso, será exposto que essas concepções são desenvolvidas por Tomás de Aquino nos seus comentários a partir dos textos de Aristóteles. Além disso, os textos citados da *Suma de Teologia* são importantes, pois eles também revelam um comentário de Tomás aos textos Aristotélicos, como evidencia-se pela constante citação ao livro IV da *Metafísica* de Aristóteles aos livros III e VI da *Ética a Nicômaco* e ao livro III do *De Anima*.

Para tratar dos princípios práticos é importante notar duas distinções que Tomás emprega várias vezes na *Suma de Teologia*. De um lado, a distinção entre o que é apenas evidente em si e o que é evidente em si e quanto a nós (S.Th. I, q. 2, a. 1; S.Th. I-II, q. 94, a. 2). De outro lado, o que é conhecido por natureza e o que é conhecido discursivamente (S.Th. I, q. 79, a. 8; S.Th. I, q. 79, a. 12). No *Tratado da Lei*, como dito no capítulo 1, Tomás apresenta um conjunto de preceitos da lei natural. Ele apresenta esses preceitos a partir de uma diferenciação entre o primeiro princípio da razão prática e os princípios da razão prática. A diferença entre ambos funda-se nas duas distinções enunciadas acima. Em seguida, serão apresentadas brevemente essas duas distinções.

#### **2.2.4.1 Evidente em si e quanto a nós**

Tudo que pode ser conhecido pressupõe a noção de verdade. Dizer que algo é conhecido implica relação de correspondência entre um ente natural e uma mente, sendo humana ou divina. Tomás explica que os entes naturais, que podem ser conhecidos, estão entre dois intelectos, o divino e o humano (*De Veritate*, q. 1, a. 2). Ele assume que todos os entes criados, inclusive os seres humanos, estão em alguma medida na mente divina. Ao criá-los, estabelece-se uma relação de conformidade entre a mente divina e os entes naturais, por isso o filósofo medieval explica que algo pode ser verdadeiro mesmo que não seja conhecido pelos homens. Apesar de Aquino concordar com a tese aristotélica de que o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas na mente (*De Veritate*, q. 1, a. 2), não se diz que algo é verdadeiro apenas se os homens conhecem, mas também por estabelecer uma relação de concordância com a mente divina.

A partir dessas duas relações dos entes naturais com a mente divina e humana é que se funda a distinção entre evidente em si e evidente em si e quanto a nós, presente

tanto na *Suma de Teologia* quanto nos comentários da *Metafísica* e da *Ética a Nicômaco* (S.Th. I, q. 2, a. 1; S.Th. I-II, q. 93, a. 2; S.Th. I-II, q. 94, a. 2; Comentário da *Metafísica*, livro IV, lição 5; Comentário da *Ética a Nicômaco*, livro I, lição 4). A partir dessa explicação expõe-se o que significa dizer que algo é apenas evidente em si ou também evidente quanto a nós. Por um lado, algo é dito evidente apenas em si quando apenas o intelecto divino conhece, isto é, quando o ente natural em questão encontra-se apenas em relação de correspondência com o intelecto divino. Por outro lado, algo é dito evidente em si e quanto a nós quando não apenas o intelecto divino conhece, mas também o intelecto humano, isto é, quando o ente natural possui uma relação de correspondência tanto com o intelecto divino quanto com o intelecto humano.

Ainda assim, é preciso fazer uma ressalva aqui. Há uma grande diferença entre o que é evidente em si e o que é evidente em si e quanto a nós. Tomás de Aquino explica que algo pode ser conhecido na medida em que se encontra no agente (S.Th. I, q. 12, a. 4). Há uma grande diferença entre o que é conhecido por Deus e o que pode ser conhecido pelos seres humanos, pois o modo de ser de cada um deles é diverso. O que cada um pode conhecer não ultrapassa a sua natureza. Nesse sentido, para os seres humanos é possível conhecer apenas as coisas que possuem seu ser unido a uma matéria individual, isto é, compostos de matéria e forma. Através dos sentidos, é possível conhecer o que é singular. Através do intelecto, é possível conhecer a forma da matéria individual, na medida em que ele abstrai a forma da matéria.

Nesse sentido, ao supormos alguma entidade criada por Deus, como X que possui a propriedade Y, dizemos que a proposição ‘X é Y’ é evidente em si em face de X estabelecer uma relação de correspondência com o intelecto divino, e dizemos que ‘X é Y’ é evidente em si e quanto a nós em face de X estabelecer uma relação de correspondência com o intelecto divino e com o humano. Assim, podemos compreender o exemplo dado por Tomás em algumas dessas passagens (S.Th. I, q. 2, a. 1). Suponha-se a proposição ‘o homem é um ser animal’. Essa proposição pode ser dita evidente para Tomás em pelo menos dois sentidos, apenas evidente em si e evidente em si e quanto a nós. Quanto ao primeiro sentido de evidente, deve-se considerar que ser animal ou também ser racional são propriedades essenciais dos seres humanos, tal como Deus constituiu-os. De modo que, para conhecer a natureza humana é necessário ser capaz de definir o homem como um animal racional. Isso é exatamente o que a assertiva faz, pois o verbo ‘ser’ é utilizado em seu modo predicativo, ao atribuir uma propriedade ao

sujeito da frase. Para o filósofo medieval, a assertiva ‘o homem é um ser animal’ é evidente em si, pois Deus conhece a natureza humana, isto é, possui a definição de homem na mente divina. Quanto ao segundo sentido, não basta ser apenas evidente em si, mas também evidente quanto a nós. Nesse caso, diz-se que ‘homem é um ser animal’ quando algum ser humano conhece a natureza humana, isto é, possui a definição de homem na mente humana.

Assim, Tomás de Aquino diferencia três modos de conhecer. Há coisas que são apenas conhecidas em si, há coisas que são conhecidas em si e para os sábios e há coisas que são conhecidas em si e por todos quanto a nós.

#### **2.2.4.2 Conhecido por natureza e por raciocínio**

Como dito anteriormente, Tomás realiza outra distinção quanto ao modo como as coisas são conhecidas na *Suma de Teologia*. Há certas coisas que são conhecidas de um modo discursivo, isto é, através do uso da razão parte-se do que é previamente conhecido para o conhecimento adquirido, caracterizando o raciocínio (S.Th. I, q. 79, a. 8). Além disso, há certas coisas que são conhecidas naturalmente, sem raciocínio (S.Th. I, q. 79, a. 12; S. Th. I-II, q. 94, a. 2).

Quanto ao primeiro, todo raciocínio tem por fim provar se um juízo (*iudicium*) é verdadeiro ou falso. O juízo é um ato da mente que liga ou separa conceitos e pode ser acerca de fatos ou ser um princípio lógico. Tomás de Aquino distingue dois tipos de raciocínio. Primeiro, denomina de descoberta ou invenção (*inquisitio* ou *inventio*), ele explica que a razão parte de princípios em direção à conclusão, para provar se um juízo é verdadeiro ou falso (S.Th. I, q. 79, a. 8). Segundo, denomina de resolução (*resolvo*), ele explica que a razão parte da conclusão em direção aos primeiros princípios, com a mesma finalidade (S.Th. I, q. 79, a. 8).

Quanto ao segundo, os agentes conhecem algo por natureza sem recorrer ao raciocínio. Eles simplesmente conhecem alguns princípios lógicos e alguns princípios gerais sobre a natureza das coisas. Tal como Tomás explica na *Suma de Teologia* (S.Th. I, q. 79, a. 12; S.Th. I-II, q. 94, a. 2), esse é o modo de conhecer do primeiro princípio especulativo, *não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo sobre algo*, e do primeiro princípio prático, *bem é aquilo que todas as coisas buscam*. Ambos são denominados de

primeiros princípios. Tomás diz que ambos primeiros princípios são evidente em si e quanto a nós para todos, já os demais são conhecidos quanto a nós por alguns.

No artigo 2 da questão 94 do *Tratado da Lei*, ambos os modos de conhecimento estão presentes. O conhecimento do primeiro princípio da razão prática é por natureza e o conhecimento dos princípios comuns da razão prática é um conhecimento discursivo. Além disso, no artigo 4 da mesma questão, ele explica que esses princípios são aplicados a casos particulares, para conhecer qual ação é correta em um caso particular, parte-se dos princípios comuns da razão prática para casos em particular. No capítulo 3 dessa dissertação serão explorados com maior detalhe esses dois modos. Porém, no comentário da *Ética a Nicômaco*, essa distinção entre princípios primeiros e princípios, tal como realizada no Tratado da lei, não é tão clara. Quando se analisa o comentário de Aquino à passagem 1095a30-1095b4 da *Ética a Nicômaco*, nota-se o uso da expressão princípio para designar o conhecimento quanto a nós de certos efeitos, algo similar ao tratamento de Tomás aos princípios comuns da razão prática no *Tratado da Lei*, que será tratado no ponto 3.2.2. Ainda, quando se analisa a noção de deliberação, no comentário ao capítulo 3 do livro III da *Ética a Nicômaco*, encontra-se também um modo de conhecimento discursivo, mas que faz o caminho inverso, partindo de princípios para conclusões. O primeiro busca o conhecimento de certos princípios gerais das ações virtuosas, o segundo busca um bem particular para guiar as ações moralmente virtuosas. Ambos os modos são similares aos atos da consciência descritos na *Suma de Teologia* e no *De Veritate* (S. Th. I, q. 79, a. 13; *De Veritate*, q. 17, a. 1).

Outra dificuldade se encontra na caracterização de um modo de conhecimento por natureza dos primeiros princípios. Embora nas lições 5 e 6 do comentário de Tomás à *Metafísica* de Aristóteles esteja claramente enunciado o princípio de não contradição, o mesmo não pode ser dito do primeiro princípio da razão prática. Apesar disso, ao considerarem-se os pré-requisitos elencados por Aquino para Aristóteles caracterizar o mais certo e firme princípio do ser, é possível vislumbrar em que passagens da *Ética a Nicômaco* ou do *De Anima* Tomás encontra elementos para supor um primeiro princípio prático para a razão humana.

Nas próximas três subseções serão analisadas os indícios desses dois modos de conhecimento dos princípios práticos no comentário da *Ética a Nicômaco* e no *De Anima*. Na primeira, serão apontados os requisitos que Aristóteles expõe, segundo

Tomás, para um princípio primeiro da razão, no comentário da *Metafísica*. Em seguida, serão apontadas algumas passagens onde, através do vocabulário empregado nos comentários, Tomás dá indícios de um primeiro princípio da razão prática. Na segunda subseção, serão analisadas as passagens em que Tomás vislumbra um modo de conhecimento dos princípios operáveis. Na terceira subseção, será analisada a noção de deliberação e exposto em que sentido essa noção é um modo de aquisição de conhecimento por raciocínio.

### 2.2.4.3 O primeiro princípio das questões operáveis

Como dito anteriormente, no comentário da *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino explica três critérios elencados pelo filósofo grego para identificar o primeiro e mais certo princípio, quais sejam, ninguém pode errar sobre ele (*non possit aliquis mentiri, sive errare*), não pode ser condicional (*non conditionale*), e deve ser conhecido naturalmente (*naturaliter cognoscatur*). Em seguida, serão elencados esses requisitos e posteriormente serão expostas algumas passagens dos comentários da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima* onde Tomás apresenta algumas dessas condições para um primeiro princípio prático.

Então, ele enuncia, primeiro, as três condições para o princípio mais firme. O primeiro é que ninguém pode cometer um equívoco ou estar em erro quanto a ele. E isso é evidente porque, como os homens cometem equívocos apenas sobre aquelas coisas que eles não conhecem, então o princípio sobre o qual ninguém pode equivocar-se precisa ser aquele que é mais conhecido.<sup>45</sup> (comentário da *Metafísica*, 1005b11-19)

A segunda condição é que seja “não hipotético” (*non conditionale*), isto é, é preciso que não seja possuído como uma suposição, como aquelas coisas que são mantidas por algum tipo de acordo comum. Outra tradução diz “eles não devem ocupar um lugar subordinado”, isto é, aqueles princípios que são mais certos não devem depender de qualquer coisa. E isso é verdadeiro, pois o que é necessário para entender qualquer coisa sobre o ser “não é hipotético”, isto é, não é uma suposição, mas precisa ser auto evidente. E isso é verdadeiro porque o que é necessário para entender qualquer coisa precisa ser conhecido por qualquer um que conhece outras coisas.<sup>46</sup> (comentário da *Metafísica*, 1005b11-19)

<sup>45</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é uma versão da de John P. Rowan. *Ponit ergo primo, tres conditiones firmissimi principii. Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant: ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum.* (comentário da *Metafísica*, 1005b11-19)

<sup>46</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é uma versão da de John P. Rowan. Porém, nota-se que a expressão latina *non conditionale* foi traduzida por ‘não condicional’ no corpo do texto. Essa expressão latina foi destacada na reprodução da tradução para marcar a diferença para o leitor. *Secunda conditio est ut sit non conditionale, idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam conducto ponuntur. Unde alia translatio habet. Et non subiiciantur, idest non subiiciantur ea, quae sunt certissima*

A terceira condição é de que não seja adquirido por demonstração ou por outro método similar, mas advém quase por natureza para quem o possui, na medida em que é naturalmente conhecido (*naturaliter cognoscatur*) e não adquirido. Porque os primeiros princípios tornam-se conhecidos através da luz natural do intelecto agente, e eles não são adquiridos por nenhum processo de raciocínio, mas pelo fato de seus termos serem conhecidos.<sup>47</sup> (comentário da *Metafísica*, 1005b11-19)

No primeiro caso, de que ninguém pode errar sobre esse princípio, Tomás afirma que para Aristóteles o primeiro princípio precisa ser o conhecimento de algo sobre o qual ninguém se equivoca. A noção de conhecimento pressupõe a relação de verdade, onde há correspondência entre um ente natural e o que há na mente. Quando há conhecimento sobre algo não há erro, pois “erro” é definido aqui como a não correspondência entre o que há na mente e o ente natural que se diz conhecer. Porém, a primeira condição estende esse conhecimento para todos os seres humanos.

No segundo caso, não ser condicional, Tomás afirma que para Aristóteles o primeiro princípio precisa ser o conhecimento de algo que não depende do conhecimento de outra coisa.

No terceiro caso, conhecido naturalmente, Tomás afirma que para Aristóteles o primeiro princípio é um conhecimento que não é adquirido, mas simplesmente dado. Ele não é adquirido através de nenhum processo de raciocínio, isto é, não é adquirido através dos raciocínios descoberta (*inquisitio* ou *inventio*) e resolução (*resolvo*), que partem de algo previamente conhecido.

Como dito anteriormente, nos comentários da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima* não há indicação expressa de um primeiro princípio prático, como a formulação *bem é aquilo que todas as coisas buscam* (*bonum est quod omnia appetunt*) do artigo 2 da questão 94 da segunda parte da segunda da *Suma de Teologia*. Porém, em algumas passagens de seus comentários, Tomás comenta sobre um primeiro princípio nas questões operáveis e cita algumas dessas condições elencadas acima. Além disso, nessas passagens ele sempre apresenta um paralelismo entre o primeiro princípio das questões

---

*principia. Et hoc ideo, quia illud, quod necessarium est habere intelligentem quaecumque entium hoc non est conditionale, idest non est suppositum, sed oportet per se esse notum. Et hoc ideo, quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat.* (comentário da *Metafísica*, 1005b11-19)

<sup>47</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é uma versão da de John P. Rowan. Porém, nota-se que a expressão latina *naturaliter cognoscatur* foi destacada na reprodução da tradução para marcar ao leitor. *Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt.* (comentário da *Metafísica*, 1005b11-19)

operáveis e o primeiro princípio especulativo. No comentário de 433a26-433b1 do *De Anima*, Tomás explica que para Aristóteles há um primeiro princípio das questões operáveis, do mesmo modo que há nas questões especulativas, sobre o qual não é possível errar (*non erramus circa prima principia in operabilibus*). No comentário de 1105b7-9 da *Ética a Nicômaco*, ele apresenta outra condição para o primeiro princípio das questões operáveis, ao afirmar que o primeiro princípio da razão para as questões operáveis é naturalmente introduzido para nós (*naturaliter nobis indita*), tal como nas questões especulativas também ocorre.

“Todo intelecto”, ele diz, “é reto”, pelo qual ele quer dizer que nós nunca erramos sobre os primeiros princípios da ação (*prima principia in operabilibus*), sobre verdades como “É errado machucar alguém”, ou “Injustiça nunca é correto” e similares. Esses princípios correspondem aos igualmente infalíveis primeiros princípios da razão especulativa.<sup>48</sup> (comentário do *De Anima*, 433a26-433b1)

Deve-se dizer que a perfeição das virtudes morais, pelo qual mencionamos agora, consiste nisto, que o apetite é regado de acordo com a razão. Agora, os primeiros princípios da razão são naturalmente introduzidos para nós, do mesmo modo nas questões operáveis e nas questões especulativas. Por essa razão, do mesmo modo, alguém, através de princípios previamente conhecidos, conhece por si mesmo algo pela descoberta em ato. Desse modo, tendendo de acordo com os princípios da razão prática, alguém torna-se virtuoso em ato.<sup>49</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1105b7-9)

Além dessas passagens, no comentário de 1112b11-15 da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles afirma que não deliberamos sobre os fins, mas apenas sobre os meios, Aquino sugere que a relação entre fins e meios em uma deliberação é equivalente à relação entre princípios (*principium*) e conclusões (*conclusio*) em uma investigação especulativa. Do mesmo modo que sobre os princípios não se investiga, também sobre os fins não se delibera. Embora Tomás de Aquino empregue o termo princípio (*principium*) em diferentes sentidos, nessa passagem o princípio ou fim conhecido parece ser conhecido por natureza e não por raciocínio, uma vez que sobre ele não há investigação (*inquiri*) ou deliberação (*consilior*), isto é, há o conhecimento de um

<sup>48</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é de Kenelm Foster e Silvester Humphries. Porém, nota-se que a expressão latina *prima principia in operabilibus* foi traduzida por primeiro princípio das questões operáveis no corpo do texto. Essa expressão latina foi destacada na reprodução da tradução para marcar a diferença para o leitor. *Et dicit quod omnis intellectus est rectus: quod intelligendum est de intellectu principiorum. Non enim erramus circa prima principia in operabilibus, cuiusmodi sunt, nulli nocendum esse, non esse aliquid iniuste agendum, et similia; sicut nec erramus circa prima principia in speculativis.* (comentário do *De Anima*, 433a26-433b1)

<sup>49</sup> *Dicendum est, quod perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus reguletur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniando se scientem in actu: ita agendo secundum principia rationis practicae, facit aliquis se virtuosum in actu.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1105b7-9)

princípio que não envolve raciocínio. Inclusive, no comentário 1112b20-24 do mesmo capítulo, Tomás de Aquino afirma que a deliberação é um tipo de descoberta sobre as coisas operáveis (*inquisitio de operabilibus*). Aqui, o termo latino *inquisitio* é o mesmo utilizado na *Suma de Teologia* (S.Th. I, q. 79, a. 8) para descrever o raciocínio que parte do conhecimento prévio de algum princípio ou primeiro princípio para uma conclusão. Ainda assim, não há uma evidência de algo conhecido por natureza como na passagem 1105b7-9.

Deve-se considerar que nas questões práticas o fim é como um princípio; porque a necessidade das questões operáveis depende do fim, como é dito no livro III da Física; e por essa razão na deliberação é necessário supor o fim. E isso é o que ele disse que não deliberamos sobre os fins, mas sobre coisas que são em vista dos fins; do mesmo modo que nas questões especulativas não investiga-se os princípios, mas as conclusões.<sup>50</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1112b11-15)

Assim, nota-se que Tomás de Aquino menciona, em várias passagens de seus comentários, o primeiro princípio da razão prática. No comentário ao *De Anima*, ele afirma que há um primeiro princípio das questões operáveis, que, como o da razão especulativa, não é possível errar sobre ele. No comentário à *Ética a Nicômaco* ele afirma que o primeiro princípio das questões operáveis, tal como o da razão especulativa, é introduzido naturalmente para nós. Além disso, no seu comentário à passagem 1112b11-15, ele faz referência a um princípio que é um fim, sobre o qual não investigamos, aparentemente referindo-se à condição de ser conhecido por natureza. Em todas essas passagens há a utilização de um vocabulário comum com o vocabulário da passagem 1139a27-31, de que o fim é determinado ao homem pela natureza. Essas diferentes passagens parecem indicar que Tomás compreende a expressão *determinado ao homem pela natureza* como conhecido por natureza, a forma de conhecer indicada por Tomás na *Suma de Teologia* para o primeiro princípio da razão prática.

#### 2.2.4.3.1 O bem em geral

Apesar de Tomás de Aquino não mencionar expressamente o primeiro princípio da razão prática, ele menciona um primeiro princípio das questões operáveis em várias passagens de seus comentários ao citar os requisitos elencados por Aristóteles ao

---

<sup>50</sup> *Est autem considerandum quod in operabilibus finis est sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium, ut dicitur in II physicorum; et ideo in consiliis oportet finem supponere. Et hoc est quod dicit quod non consiliamur de finibus, sed de his quae sunt ad fines; sicut in speculativis non inquiritur de principiis, sed de conclusionibus.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1112b11-15)

primeiro princípio no comentário ao livro IV da *Metafísica*. Ainda assim, é possível encontrar indícios da formulação *o bem é aquilo que todos buscam* do *Tratado da Lei* em seu comentário da *Ética a Nicômaco*. Não parece ser mera coincidência que a formulação do princípio *bonum est quod omnia appetunt* (S. Th. I-II, q. 94, a. 2) seja muito similar ao texto latino da passagem 1094a2-3 da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (*Ideo bene enuntiauerunt bonum quod omnia appetunt*).

O primeiro princípio da razão prática é o conhecimento natural de um princípio de movimento de todos os objetos naturais criados por Deus, tal como será exposto no capítulo 3 dessa dissertação. Para defender que o bem e o ser são o mesmo (S. Th. I, q. 5, a. 1), Tomás de Aquino afirma que o bem é o que todas as coisas buscam, citando exatamente a passagem 1094a2-3 da *Ética a Nicômaco*. Aqui, deve-se entender que o bem é entendido como a própria perfeição de algo. Levando em consideração que os entes naturais sensíveis são compostos de matéria e forma, desejar a perfeição é uma tendência para a realização da própria forma (S.Th. I, q. 80, a. 1). Essa é a tendência mais básica de todos os seres.

Do mesmo modo, em seu comentário às passagens 1094a2-3 e 1094a3-5, Tomás afirma que o bem é o próprio princípio de movimento tanto para os seres que possuem conhecimento quanto para os que não possuem conhecimento. Todos os entes naturais tendem ou desejam o bem em geral. Para ele, o bem em geral é a tendência mais básica para a perfeição, para a qual todas as coisas tendem. E da mesma forma que na *Suma de Teologia*, esse bem é a perfeição do próprio ente natural, que é possuído ao agir ou mover-se de acordo com a sua forma, embora nas passagens apresentadas do comentário o movimento de acordo com a forma não esteja tão explícito quanto na *Suma de Teologia* (S. Th. I, q. 5, a. 1; S.Th. I, q. 80, a. 1)

Quando diz que “todos desejam”, não quer dizer que apenas os inteligentes que possuem cognição apreendem o bem, mas também dos que carecem de cognição, onde o apetite natural tende para o bem, não como se conhecessem o bem, mas porque são movidos para o bem, a partir da ordem do intelecto divino: pelo modo que uma flecha tende para um alvo a partir da direção de quem dispara flechas. A própria tendência para o bem é desejar o bem. Onde disse “e age”, quis dizer que desejar o bem equivale a tender para o bem.<sup>51</sup> (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a2-3)

---

<sup>51</sup> *Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere*

Então, em “agora, uma certa diversidade” ele indica que há uma diversidade de fins. Quanto a isso, deve-se considerar que o bem final, para qual a inclinação de cada coisa tende, é sua perfeição última. Agora, a primeira perfeição é possuída pelo modo da forma, mas a segunda perfeição pelo modo de uma operação.<sup>52</sup> (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a3-5)

Assim, nota-se que embora Tomás de Aquino não tenha formulado expressamente o primeiro princípio da razão prática, há indícios desse princípio em seus comentários, seja por citar o modo de conhecimento por natureza e pelo fato de não ser possível errar sobre ele, seja pelo reconhecimento de um bem geral para todo o movimento dos entes naturais.

#### 2.2.4.4 Os princípios nas questões morais

Como afirmado anteriormente, no *Tratado da Lei*, Tomás de Aquino faz referência aos princípios comuns da razão prática. Será sustentado no ponto 3.2.2 que os agentes são capazes de saber se uma ação está de acordo com os bens humanos através do conhecimento das inclinações naturais. O conhecimento dessas inclinações naturais é denominado por Tomás de princípios comuns da razão prática. Além disso, como afirmado no capítulo 1 da dissertação, os preceitos da lei natural dizem respeito às ações virtuosas. No comentário da *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino faz algumas referências a princípios nas questões morais que possuem semelhanças com os primeiros princípios da razão prática. Em ambos os casos o filósofo medieval faz referência a princípios que são adquiridos através de um raciocínio que parte do conhecimento de certos efeitos. No presente ponto, serão expostas brevemente as semelhanças entre ambos os tipos de princípios.

No comentário da passagem 1095b4-13, Tomás de Aquino afirma que os agentes podem adquirir certos princípios nas questões morais, denominado por ele de princípios das coisas operáveis (*principium operabilium*). Ao fim do seu comentário, Tomás afirma que esses princípios podem ser adquiridos de dois modos, através de outros agentes ou pelo próprio agente. No primeiro caso, a fonte desses princípios está

---

*in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum.* (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a2-3)

<sup>52</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é de C. I. Litzinger. *Deinde cum dicit: differentia vero quaedam etc., ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est, quod finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis.* (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1094a3-5)

dada nos costumes, bens justos, trabalhos virtuosos e leis civis. No segundo caso, esse conhecimento sobre as questões morais também pode ser adquirido pelos próprios agentes. Tomás de Aquino é muito econômico na descrição desse modo, porém, nos parágrafos anteriores ele cita dois modos de raciocínio para explicar a passagem 1095b4-13.

E disse, uma vez que nas questões morais é necessário começar desses que são mais conhecidos quanto a nós, isto é, dos efeitos considerados sobre as ações humanas. É necessário que, aquele que deseja ser um bom estudante na ciência moral, seja bem conduzido e possua experiência nos costumes da vida humana, como bens externos e justos, trabalhos virtuosos, e a universalidade das coisas civis, como são as leis e ordens políticas e dos que são desse modo. Porque é necessário aceitar nas questões morais, como princípio, pois é desse modo.<sup>53</sup> (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

Agora, alguém que é experiente nas coisas humanas, ou por ele mesmo possui os princípios das coisas operáveis (*principia operabilium*), considerando-os, por assim dizer, por si (*per se*), ou bem por receber de outro os princípios em questão.<sup>54</sup> (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

Tomás faz referência a dois tipos de raciocínio e a diferentes princípios. Ele utiliza o vocabulário princípio tanto para o conhecimento de alguma causa quanto para o conhecimento de efeitos. Ele também sustenta que há argumentos que procedem do conhecimento de uma causa para algum efeito e há argumentos que procedem de efeitos para uma causa. Além disso, sustenta que em qualquer matéria deve-se proceder a partir do que é mais bem conhecido quanto a nós (*quoad nos*). Ao fim do seu comentário quanto aos tipos de argumento, ele afirma que há um tipo de raciocínio para as questões morais que é similar ao raciocínio nas questões naturais.

E como nós adquirimos conhecimento usando a razão, nós devemos proceder do que é mais conhecido para nós; e se, certamente, é a mesma (coisa) que é mais conhecida para nós e de maneira absoluta, então, a razão procede dos princípios, como nas matemáticas. Se, porém, outra coisa é mais conhecida de maneira absoluta, e outra

---

<sup>53</sup> *Et dicit, quod quia in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit bene manuductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, idest de bonis exterioribus et iustis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politiarum et si qua alia sunt huiusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est.* (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

<sup>54</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é uma versão de Yvan Pelletier e Abbé Dandenault. Porém, nota-se que as expressões latinas *principia operabilium* e *per se* foram destacadas na reprodução da tradução de Abbé Dandenault e Yvan Pelletier para marcar a diferença para o leitor. *Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod principaliter intenditur in scientiis speculativis. Talis autem, qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio.* (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

coisa quanto a nós, então nós devemos proceder ao inverso, como na (matéria) natural e moral.<sup>55</sup> (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

No caso das questões morais, deve-se partir do que ele chama de efeitos dos atos humanos. Como tratado no ponto 2.2.4.2, os juízos podem ser sobre fatos ou princípios lógicos. A referência de Tomás ao conhecimento de efeitos e causas é uma referência ao conhecimento de certos fatos. No caso das questões morais, trata-se de um conhecimento sobre as ações humanas, algo que compreende os costumes, leis civis, citados anteriormente.

Ao fim, nota-se que há algumas semelhanças entre os princípios nas questões morais descritos no comentário da passagem 1095b4-13 e os princípios comuns da razão prática descritos no *Tratado da Lei*. Entretanto, apesar de ambos serem adquiridos pela razão partindo do conhecimento de certos efeitos, Tomás de Aquino não cita um primeiro princípio conhecido por natureza, como no artigo 2 da questão 94 do *Tratado da Lei*.

#### 2.2.4.5 Deliberação

Como tratado na introdução do ponto 2.2.4, Tomás de Aquino afirma que a deliberação é um ato do intelecto prático. O objetivo do presente ponto é esclarecer a natureza da deliberação a partir do comentário de Tomás presente na lição 2 do livro VI, expondo em que medida a deliberação é um conhecimento adquirido por raciocínio, capaz de indicar um bem para o apetite perseguir, guiando as ações humanas.

Na lição 2 do seu comentário ao livro VI, Tomás de Aquino afirma que apetite, intelecto e sensação são poderes da alma humana envolvidos na ação. No que diz respeito às ações virtuosas, há uma relação especial entre intelecto e apetite. Há uma harmonia entre atos de ambos os poderes, entre a deliberação (*consilium*) e a escolha (*electio*). No comentário das passagens 1139a22-27 e 1139a21-22, ele explica que a deliberação é um ato da razão (*ratio*) ou do intelecto (*intellectus*) que julga se um bem é verdadeiro. Esse juízo indica um bem para que o apetite busque.

---

<sup>55</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é uma versão de Yvan Pelletier e Abbé Dandenault. *Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus.* (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1095b4-13)

Então, em “para que haja virtude moral”, ele conclui de que modo, nas virtudes morais, os atos mencionados do intelecto e do apetite concordam entre si. Com efeito, a virtude moral é um hábito de escolha, como está dito no livro II. A escolha também é um apetite deliberado, na medida em que o apetite recebe o que é previamente deliberado, como está dito no livro III. Além disso, deliberar é um ato de uma parte da razão, como dito anteriormente. Portanto, razão e apetite concorrem na escolha. Se a escolha deve ser boa, que é requerido pela natureza da virtude moral, é necessário que a razão seja verdadeira, e o apetite seja reto. Assim, do mesmo modo, o que a razão diz, isto é, afirma, o apetite busca.<sup>56</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a22-27)

O intelecto, com efeito, ao julgar possui dois atos, quais sejam, afirmação, que assente o verdadeiro, e negação, que dissente do falso. Esses dois respondem proporcionalmente na potência do apetite a outros dois, quais sejam, o buscar pela qual o apetite tende para o bem e inere a ele, e o evitar que desvia do mal e discorda dele. E desse modo, o intelecto e apetite podem conformar-se, na medida em que isso que o intelecto afirma como bem, o apetite persegue, e o que o intelecto nega ser bom, o apetite evita.<sup>57</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a21-22)

Na lição 2, Tomás de Aquino não faz maior referência sobre como ele entende a noção de bem. Porém, a partir dos pontos anteriores, viu-se que o bem de um ente natural é uma tendência ou movimento de acordo com a forma desse ente. No ponto 2.2.3, foi exposto que a verdade prática dá-se através da correspondência entre a mente e o apetite natural dos seres humanos. O apetite natural é um princípio de movimento das coisas para o bem. Trata-se de um movimento que segue a própria forma dos entes naturais, como visto no ponto 2.2.4.3.1. A partir desse esclarecimento, conclui-se que a deliberação é um juízo que indica se um movimento ou ação segue a forma do próprio agente, se um movimento ou tendência segue o fim da forma do agente.

No comentário da passagem 1139a27-31, Tomás explica que a deliberação é uma investigação da razão sobre aquilo que é em direção ao fim, isto é, os meios para a realização de um fim. A partir do conhecimento de um fim para as ações humanas e do conhecimento das circunstâncias singulares (*singularis circumstantia*), necessário para que uma ação seja voluntária (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1111a22-24), a razão humana investiga como é possível realizar o fim das ações nas circunstâncias

---

<sup>56</sup> *Secundo ibi: quare quia moralis etc., quia concludit quomodo in moralibus virtutibus praedicti actus intellectus et appetitus sibi concordant. Virtus enim moralis est habitus electivus, ut dictum est in secundo. Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est, ut dictum est in tertio. Consiliari autem est actus unius partis rationis, ut supra habitum est. Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit idest affirmat, appetitus prosequatur.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a22-27)

<sup>57</sup> *Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a21-22)

particulares avaliadas. Nesse processo, o intelecto humano parte da consideração de algo universal para a consideração de um particular operável, como fica claro no comentário da passagem 1139a27-31.

E, assim, deve-se dizer que o apetite é o fim e estes que são em direção ao fim: Por um lado, o fim é determinado ao homem pela natureza, como anteriormente no livro III foi tratado. Esses, por outro lado, que são em direção ao fim, não são determinados para nós pela natureza, mas investigados pela razão.<sup>58</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

Logo, deve ser dito que o princípio do intelecto prático, certamente, relaciona-se com uma consideração universal, e conforme esse é o mesmo objeto do especulativo, mas sua consideração termina em um particular operável. Pelo qual, o filósofo diz no livro III do *De Anima*, que a razão universal não move sem o particular. E, de acordo com esse, a calculativa é tomada como parte da alma diferente da científica.<sup>59</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

Nota-se que Tomás, apesar de ser econômico, parece fazer referência a um tipo de raciocínio no processo de deliberação. No comentário da passagem 1112b11-15, Tomás sugere um paralelismo entre as questões práticas e as questões especulativas. Nele, o conhecimento do fim ocupa o espaço de um princípio, como nas questões especulativas. A investigação parte de princípios para uma conclusão. Já, no comentário da passagem 1139a27-31, Tomás é mais enfático, ao afirmar que a razão universal não move sem o particular, ao fazer referência a uma consideração universal e uma consideração particular, citando o livro III do *De Anima*.

Deve-se considerar que nas questões práticas o fim é como um princípio; porque a necessidade das questões operáveis depende do fim, como é dito no livro III da *Física*; e por essa razão na deliberação é necessário supor o fim. E isso é o que ele disse que não deliberamos sobre os fins, mas das coisas que são para os fins; do mesmo modo que nas questões especulativas não investiga-se os princípios, mas as conclusões.<sup>60</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1112b11-15)

Conclui-se que a noção de deliberação, como defendida por Tomás de Aquino na lição 2 do seu comentário ao livro VI da *Ética a Nicômaco*, é um ato do intelecto prático que julga como é possível realizar um bem verdadeiro em uma situação

<sup>58</sup> *Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

<sup>59</sup> *Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde philosophus dicit in tertio de anima, quod ratio universalis non movet sine particulari, et secundum hoc rationivum ponitur diversa pars animae a scientifico.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31)

<sup>60</sup> *Est autem considerandum quod in operabilibus finis est sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium, ut dicitur in II physicorum; et ideo in consiliis oportet finem supponere. Et hoc est quod dicit quod non consiliamur de finibus, sed de his quae sunt ad fines; sicut in speculativis non inquiritur de principiis, sed de conclusionibus.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1112b11-15)

particular. Nesse raciocínio, parte-se do conhecimento de um bem e de uma circunstância singular para uma conclusão. A partir do que será exposto no ponto 3.2.3, nota-se uma semelhança entre a deliberação e o ato da consciência que incita ou liga um agente para agir. Em ambos os casos, parte-se do conhecimento de um bem geral e de uma circunstância singular (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1111a22-24), também chamada de condição particular (S.Th. I-II, q. 94, a. 4), para uma conclusão.

### 2.3 Harmonia entre intelecto e apetite

Na presente seção, será apresentada a relação entre intelecto e apetite na lição 2 do comentário de Tomás de Aquino ao livro VI da *Ética a Nicômaco*. Nesse comentário, ele explicita uma harmonia entre os atos do intelecto e do apetite nas ações virtuosas, a saber, deliberação e escolha. Para isso, será analisado o comentário das passagens 1139a21-22 e 1139a22-27.

Em 1139a21-22, Aristóteles expõe que afirmar (*affirmatio*) e negar (*negatio*) correspondem, na faculdade do apetite (*appetitus*), a buscar (*persecutio*) e a evitar (*fuga*). Para explicar essa assertiva, Tomás expõe que o filósofo grego entende que o intelecto e o apetite podem harmonizar-se. Ao julgar, o intelecto possui duas ações, afirmação, pela qual indica o que é verdadeiro, e negação, pela qual indica o que é falso. Os atos do apetite correspondem a essas ações, quais sejam, buscar, pela qual a faculdade apetitiva tende e adere para um bem, e evitar, pela qual se afasta e discorda do mal.

Afirmação e negação são na mente o que a busca e aversão são no apetite.<sup>61</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1139a21-22)

Depois ele diz “é o mesmo na mente...”, mostra de que modo as duas atividades restantes, quais sejam, intelecto e apetite podem concordar entre si. Primeiro, mostra de que modo seus atos são proporcionais entre si. O intelecto, com efeito, ao julgar possui dois atos, quais sejam, afirmação, que assente o verdadeiro, e negação, que dissente do falso. Esses dois respondem proporcionalmente na potência do apetite a outros dois, quais sejam, o buscar pela qual o apetite tende para o bem e inere a ele, e o evitar que desvia do mal e discorda dele. E desse modo, o intelecto e apetite podem conformar-se, na medida em que isso que o intelecto afirma como bem, o apetite

---

<sup>61</sup> *Est autem quod in mente affirmatio et negatio, hoc in appetitu et persecutio et fuga.* (*Ética a Nicômaco*, 1139a21-22)

persegue, e o que o intelecto nega ser bom, o apetite evita.<sup>62</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a21-22)

Como referido no ponto anterior, para Tomás, por um lado, o intelecto pode declarar que um bem é verdadeiro. De outro, também pode declarar que algo não é um bem, isto é, nega que algo seja um bem verdadeiro. Ele explica que a harmonização dá-se em face do apetite buscar o que é declarado como bem e evitar o que é declarado como não sendo um bem. Para que a ação seja virtuosa, é necessário que o intelecto e o apetite harmonizem-se. Isso se dá na medida em que a razão declara o que é verdadeiro e o apetite é reto, isto é, segue o que a razão declara como um bem. Ele caracteriza esse tipo de ato do intelecto ou da razão como sendo prático.

Tomás explica que essa harmonização entre intelecto e apetite é necessária para que a ação humana seja moralmente virtuosa, no comentário da passagem 1139a22-27. Por um lado, na medida em que o intelecto declara o que é bem, ele é denominado de razão reta (*ratio rectus*) ou verdadeira (*ratio verus*). Por outro lado, na medida em que o apetite busca o que é declarado como bem, ele é denominado de apetite reto (*appetitus rectus*). Além disso, ele também comenta como Aristóteles denominou esses atos do intelecto e do apetite. O ato desse intelecto prático é denominado por Aristóteles no livro 3 de deliberação (*consilium*), comenta o filósofo medieval. Já o ato do apetite é denominado no livro 3 de escolha deliberada (*electio*).

Para que haja a virtude moral do hábito de escolha, escolha que é um apetite deliberado, é necessário que essa seja uma razão verdadeira e apetite reto, se é uma escolha prudente, do mesmo modo, o que aquela afirma, essa também busca. Portanto, aquela mente e verdade são práticas.<sup>63</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1139a22-27)

Então, em “para que haja virtude moral”, ele conclui de que modo, nas virtudes morais, os atos mencionados do intelecto e do apetite concordam entre si. Com efeito, a virtude moral é um hábito de escolha, como está dito no livro II. A escolha também é um apetite deliberado, na medida em que o apetite recebe o que é previamente deliberado, como está dito no livro III. Além disso, deliberar é um ato de uma parte da razão, como dito anteriormente. Portanto, razão e apetite concorrem na escolha. Se a escolha deve ser boa, que é requerido pela natureza da virtude moral, é necessário que

<sup>62</sup> *Deinde cum dicit: est autem quod in mente etc., ostendit quomodo opera duorum reliquorum, scilicet intellectus et appetitus, possint adinvicem concordare. Et primo ostendit quomodo eorum actus sunt sibi proportionales. Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a21-22)

<sup>63</sup> *Quare quia moralis virtus habitus electivus, electio autem appetitus consiliativus, oportet propter haec quidem rationem veram esse et appetitum rectum, si quidem electio studiosa, et eadem hanc quidem dicere, hunc autem persequi. Haec quidem igitur mens et veritas practica.* (*Ética a Nicômaco*, 1139a22-27)

a razão seja verdadeira, e o apetite seja reto. Assim, do mesmo modo, o que a razão diz, isto é, afirma, o apetite busca. Com efeito, para que seja perfeito em ato, é necessário que nenhum princípio seu seja imperfeito. Porém, essa mente, a razão que desse modo concorda com o apetite reto, e essa verdade, são práticas.<sup>64</sup> (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a22-27)

Para ilustrar o que Tomás está explicando nessas passagens, é possível trazer à tona um exemplo de Aristóteles. Ele cita o caso de marinheiros que decidem jogar mercadorias ao mar durante uma tempestade, para não afundar sua embarcação, em 1110a4-11. Dada a exposição de Tomás, de que na ação onde os agentes dominam a si mesmos concorrem de forma harmoniosa os princípios do intelecto e do apetite, é possível supor quais seriam os atos desses princípios. É possível supor que um agente nessas condições poderia ser levado a emitir o juízo *jogar as mercadorias no mar é um bem*. Essa assertiva é um juízo do intelecto que indica que algum bem é verdadeiro, na situação hipotética. Nesse caso, esse seria um ato do intelecto que seria necessário à ação voluntária dos marinheiros de jogar as mercadorias ao mar. Dado a concordância entre o intelecto e o apetite, também é possível supor que um agente nessas condições poderia emitir a demanda *as mercadorias devem ser jogadas ao mar*. Essa demanda é um ato do apetite que busca aquilo que o intelecto declara como um bem.

Encontra-se aqui uma semelhança importante com a *Suma de Teologia*. Tomás de Aquino está dizendo indiretamente no comentário da *Ética a Nicômaco* que o objeto do apetite e o objeto do intelecto podem ser o mesmo. Em alguma medida, aquilo que o intelecto declara como sendo um bem verdadeiro é o mesmo que o apetite persegue quando ambas as atividades estão harmonizadas. Além disso, ele explica que essa harmonização é necessária para que a ação seja considerada virtuosa. Nota-se que essa harmonização assemelha-se muito à noção de conhecimento puramente prático, que será tratada no ponto 3.1.1.2. Para a formação do conhecimento puramente prático, é necessário o conhecimento prévio da forma de algo operável e o conhecimento de como produzir essa forma (S.Th. I, q. 14, a. 16). A partir desse conhecimento, um agente pode ordenar-se à produção de algo, através do comando, um ato da razão pressupondo a

---

<sup>64</sup> *Secundo ibi: quare quia moralis etc., quia concludit quomodo in moralibus virtutibus praedicti actus intellectus et appetitus sibi concordant. Virtus enim moralis est habitus electivus, ut dictum est in secundo. Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est, ut dictum est in tertio. Consiliari autem est actus unius partis rationis, ut supra habitum est. Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit idest affirmat, appetitus prosequatur. Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica.* (comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a22-27)

vontade (S.Th. I-II, q. 17, a. 1). Algo semelhante ao ato do apetite que busca um bem informado pelo intelecto, isto é, a escolha, referida no comentário da passagem 1139a22-27. Nota-se que a noção de escolha (*electio*), citada no comentário da *Ética a Nicômaco*, é tratada como um ato da vontade (*voluntas*) na *Suma de Teologia* (S.Th. I, q. 83, a. 3; S.Th. I, q. 83, a. 4), o que ressalta a semelhança entre ambos os textos. Porém, Tomás de Aquino é muito econômico em seu comentário das passagens 1139a21-22 e 1139a22-27. Nas passagens apresentadas, ele não explicita se há um tipo de conhecimento envolvido na busca do apetite, isto é, no ato de escolha, diferentemente do que ocorre no artigo 16 da questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia*.

### **3. Conhecimento Prático e Lei Natural na *Suma de Teologia***

No artigo 2 da questão 94, Tomás de Aquino claramente está considerando um tipo de conhecimento envolvido na constituição dos preceitos da lei natural. A hipótese desse capítulo é que nesse artigo o filósofo medieval faz referência a dois modos do conhecimento prático. O primeiro é um conhecimento especulativo de um objeto natural operável, o segundo é um conhecimento propriamente prático da ação humana. Para realizar uma ação virtuosa, que os preceitos da lei natural guiam (S.Th. I-II, q. 94, a. 3), os agentes precisam possuir um conhecimento especulativo da natureza humana. A diferença entre esses dois modos de conhecimento prático é que funda a distinção entre os princípios práticos e os preceitos da lei natural. Entretanto, ao introduzir a distinção entre primeiro princípio da razão prática e princípios comuns da razão prática, Tomás realiza outras duas distinções sobre a noção de conhecimento prático. No mesmo artigo, ele introduz uma diferenciação entre o que é conhecido apenas em si e do que é conhecido em si e quanto a nós, e entre o que é conhecido por natureza e por raciocínio. O capítulo divide-se em duas partes. Na primeira, serão esclarecidas as distinções de conhecimento prático, desenvolvidas na primeira parte da *Suma de Teologia*. Na segunda, serão analisados os diferentes princípios práticos citados por Tomás no *Tratado da Lei*.

#### **3.1 Conhecimento Prático**

Na primeira parte desse capítulo, serão tratadas as três diferenciações sobre a noção de conhecimento prático envolvidas no artigo 2 da questão 94. No primeiro ponto, será tratada a distinção entre o conhecimento prático especulativo e o conhecimento apenas prático. Em seguida, será vista a distinção entre o conhecido em si e conhecido quanto a nós. Por fim, será analisada a diferença entre conhecido por natureza e por raciocínio.

### 3.1.1 Modos do Conhecimento Prático

Como adiantado anteriormente, para compreender a noção de conhecimento envolvido nos preceitos da lei natural, é preciso expor uma distinção empregada por Tomás de Aquino na primeira parte da *Suma de Teologia*, entre o conhecimento especulativo de algo operável e o conhecimento apenas prático. Além disso, é preciso entender como o conhecimento prático dos preceitos da lei natural depende de um conhecimento especulativo de algo operável. Será defendida uma hipótese contrária às interpretações de Kai Nielsen e Germain G. Grisez, expostas no primeiro capítulo da dissertação.

A diferença acima funda-se na dupla finalidade do intelecto prático, de um lado na consideração da verdade, e de outro na ordenação da ação (S.Th. I, q. 79, a. 11). Inclusive, é a partir dela que se baseia a diferença entre os princípios práticos e leis naturais, entre, por exemplo, o princípio de que *o bem é aquilo que todos desejam* e o preceito de que *o bem deve ser feito e buscado, e o mal evitado*. Essa diferença baseia-se na distinção entre a operação do intelecto prático que considera a verdade prática, uma finalidade que compartilha com o intelecto especulativo, e a operação do intelecto prático que ordena a ação. Nesse último sentido, o intelecto partilha da natureza do apetite, enquanto apetite intelectual (*appetitus intellectivus*), isto é, enquanto vontade (Comentário ao *De Anima*, 433a14-26). As duas finalidades do intelecto prático, considerar a verdade e ordenar à ação, correspondem a dois tipos de conhecimento prático, o conhecimento especulativo de um objeto operável e o conhecimento puramente prático. Deve-se atentar que não há dois intelectos diferentes, mas finalidades diferentes para o mesmo poder, que considera o ente em seu sentido universal, como fica claro na seguinte passagem.

Respondo, dizendo que, o intelecto prático e especulativo não são potências diferentes. A razão disso é que, como dito anteriormente, isso que se relaciona acidentalmente a razão do objeto, considerada quanto a certa potência, não distingue a potência. É acidental que um objeto colorido que é homem, seja homem grande ou pequeno. E mesmo assim, todos esses são apreendidos pela mesma potência da visão. Assim, é acidental à algo apreendido pelo intelecto, ser ordenado à ação ou não ser ordenado. Desse modo, o intelecto especulativo e o prático diferem. Com efeito, é especulativo o intelecto que, isto que ele apreende, não ordena à ação, mas apenas à consideração da verdade. Com efeito, é dito prático o intelecto que, ao apreender, ordena à ação. E isso é o que o filósofo diz no livro III do *De Anima*, que o

especulativo difere do prático pelo fim. Assim, denomina pelo fim os dois, aquele de especulativo, e esse de prático, isto é, operativo.<sup>65</sup> (S.T. I, q. 79, a. 11.)

Para ambas as finalidades do intelecto prático, ou considerando a verdade ou operando enquanto apetite intelectual, o objeto de ambos é algo operável. Um ente natural operável é definido por Tomás de Aquino como algo que pode ser realizado ou criado por um ser humano (S. Th. I, q. 14, a. 16). Entre os objetos naturais que podem ser considerados pela mente humana, há aqueles que não podem ser feitos ou criados, como Deus e as estrelas, e há aqueles que podem ser feitos ou criados, como um produto das artes, por exemplo, uma casa. Em outras palavras, o objeto do intelecto prático é qualquer ação humana. Do mesmo modo que um objeto operável pode ser considerado quanto ao conhecimento especulativo de sua forma, o mesmo também pode ser considerado quanto ao apetite intelectual humano, na medida em que direciona e move os agentes para a criação de algo.

É preciso explicar duas noções. Em primeiro lugar, entre os objetos operáveis, ou ações, há aqueles que possuem um fim externo ao agente, como a ação de construir e cortar, e há aqueles que possuem um fim interno ao agente, como ver e querer (S. Th. I-II, q. 57, a. 4). Ao primeiro tipo pertencem os objetos das artes e, ao segundo, pertencem os objetos da prudência. O primeiro tipo de ação é denominado de fazer (*facio*) e o segundo de agir (*ago*). Em segundo lugar, esses objetos são bens. Tomás de Aquino explica que todos os objetos criados por Deus possuem uma finalidade impressa neles (S.Th. I-II, q. 93, a. 1). Essa finalidade é uma tendência ou movimento que segue a forma desses objetos (S.Th. I, q. 5, a. 1; S.Th. I, q. 5, a. 5). Trata-se da participação das coisas naturais na lei eterna (S.Th. I-II, q. 91, a. 2). Para Tomás, algo se diz bem a partir da sua própria forma, como qualquer coisa criada por Deus, e porque aperfeiçoa alguma coisa, isto é, algo é dito bem por realizar ou atualizar a forma de outro ente. Nesse sentido, esse algo é atrativo ou desejável (*appetibilis*) (S.Th. I, q. 5, a. 1). Algo é dito bem por existir, possuir forma, mas também por atualizar a forma de outra coisa. A

---

<sup>65</sup> *Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus. (S.T. I, q. 79, a. 11.)*

partir desse esclarecimento, deve-se apontar que o objeto do intelecto prático não é qualquer bem, mas o bem operável, que atualiza a forma dos seres humanos.

### 3.1.1.1 Conhecimento Prático Especulativo

Como exposto anteriormente, há dois tipos de conhecimento prático, quais sejam, o conhecimento prático especulativo e o conhecimento puramente prático, no presente ponto será tratada a noção de conhecimento prático especulativo. Para Tomás, há conhecimento prático quando o intelecto especulativo considera um objeto natural que é operável. Nesse caso, deve-se considerar a noção de verdade. Essa é definida pelo filósofo medieval como a correspondência ou conformidade entre mente ou intelecto e a coisa conhecida. Um objeto natural ou uma frase é dito verdadeiro na medida em que esses objetos correspondem a algo na mente, enquanto esses objetos naturais correspondem a um conceito (*praeconceptio*) na mente, humana ou divina (S.Th. I, q. 16, a. 1; S.Th. I, q. 16, a. 2). Em outras palavras, um juízo é dito verdadeiro quando corresponde ao modo de ser das coisas, nesse sentido, a coisa referida torna o juízo verdadeiro.

No artigo 16 da questão 14, Tomás de Aquino distingue três tipos de ciência, a saber, especulativo, prático e prático especulativo. Essa distinção funda-se em três modos do intelecto relacionar-se com algo. O interesse nesse ponto é esclarecer de que modo o conhecimento é dito prático especulativo.

Respondo, dizendo que, uma ciência é especulativa apenas, outra é prática apenas, e outra, é de um modo especulativo quanto a algo prático quanto a outro. Em evidência disso, deve-se saber que a ciência pode ser dita especulativa de três modos. Primeiramente, em função das coisas conhecidas, as quais não são operáveis por aquele que conhece, e essa é a ciência humana acerca das coisas naturais e divinas. Em segundo, quanto ao modo de saber, como por exemplo quando um construtor considera uma casa definindo, dividindo e considerando os predicados universais dela. Esse é o caso dos (*operabilia*) segundo o modo especulativo de considerar, e não na medida em que são (*operabilia*). Com efeito, algo é operável por aplicação da forma à matéria, não pela resolução do composto em princípios formais universais. Terceiro, quanto ao fim, com efeito, o intelecto prático difere quanto ao fim do especulativo, como é dito no livro III do *De Anima*. Certamente, o intelecto prático é ordenado ao fim da operação. De outra parte, o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Assim, se um construtor considera como é possível fazer alguma casa, não ordenando ao fim da operação, mas apenas ao conhecimento, essa seria quanto ao fim, uma consideração especulativa, mas também da coisa operável. Portanto, a ciência que é especulativa por razão da própria coisa conhecida é apenas especulativa. Entretanto, aquela que é especulativa seja quanto ao modo (de saber) ou quanto ao

fim, é em um sentido especulativo e em outro prático. Quando ordena-se ao fim da operação, é simplesmente prático.<sup>66</sup> (S.T. I, q. 14, a. 16)

No primeiro caso, diz-se que um conhecimento é prático e especulativo quando seu objeto é algo operável. Nesse caso, há uma correspondência ou conformidade entre um objeto natural operável e a mente humana, como o conhecimento da forma de uma casa, dado como exemplo por Tomás. No segundo caso, diz-se que um conhecimento é prático e especulativo quando, além do objeto ser operável, conhece-se como realizar o objeto. Deve-se atentar que o agente não apenas conhece a forma do objeto em questão, mas como aplicar forma à matéria (*applicationem formae ad materiam*), isto é, como produzir algo. Esse conhecimento também é especulativo, na medida em que o agente possui um conhecimento de como algo pode vir a ser, isto é, o conhecimento de algo contingente. Novamente, há uma relação de conformidade entre o objeto operável e a mente humana.

De um lado, a aplicação de forma à matéria caracteriza o fazer, como no caso do objeto de alguma arte, por exemplo, o conhecimento do modo de confecção de uma casa. De outro, é o caso da atualização da forma no próprio agente, podendo ser alguma virtude moral (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1105a26-1107b7; S.Th. I-II, q. 92, a. 1).

A partir dessas duas noções de ciência prática especulativa, é possível esclarecer a noção de conhecimento envolvido nos preceitos da lei natural, expostos no Tratado da Lei. O primeiro tipo de conhecimento prático especulativo é o conhecimento sobre a forma de um ente natural operável. Esse é exatamente o tipo de conhecimento que Tomás de Aquino está referindo-se ao citar os princípios práticos no artigo 2 da questão 94. O conhecimento das inclinações naturais dos homens é um conhecimento prático

---

<sup>66</sup> *Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem, nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.* (S.T. I, q. 14, a. 16)

especulativo dos bens humanos, isto é, um conhecimento sobre a forma humana. Elas são bens, pois são tendências gerais que seguem a própria forma humana. Essas inclinações gerais dos homens são determinadas por Deus, e o movimento deles é de acordo com elas, assim como das demais criaturas, o qual é denominado de lei eterna por participação, pois seguem as determinações da própria razão divina, denominada de lei eterna no sentido essencial. O conhecimento prático especulativo das inclinações naturais do homem é o conhecimento humano da lei eterna (S.Th. I-II, q. 93, a. 2), e o conhecimento dessas inclinações é denominado por ele de princípios comuns da razão prática (*communia principia rationis practicae*) (S.Th. I-II, q. 94, a. 4). Essas distinções entre lei eterna e lei natural serão desenvolvidas com maior detalhe na seção que trata sobre a distinção entre evidente em si e quanto a nós.

O segundo tipo de conhecimento prático especulativo é um conhecimento sobre como produzir, em alguma medida, um ente natural operável, isto é, como aplicar forma à matéria. No caso da doutrina da lei natural de Tomás de Aquino, trata-se de como agir de modo virtuoso nas situações particulares. As leis naturais são regras para a ação humana virtuosa (S.Th. I-II, q. 94, a. 3), portanto seu fim é interno ao agente, pois busca um bem interno ao agente. Como foi exposto no primeiro capítulo dessa dissertação, há preceitos da lei natural (S.Th. I-II, q. 94, a. 4) que são conclusões a partir dos princípios comuns, isto é, princípios práticos. Esse raciocínio é um ato da consciência humana, que aplica um determinado conhecimento prático especulativo sobre um ente natural operável a uma situação particular, indicando qual é o bem em determinada situação (S.Th. I, q. 79, a. 13). A relação entre a consciência e a formação dos preceitos da lei natural serão abordados com maior detalhe na seção que trata sobre os atos da consciência.

### **3.1.1.2 Conhecimento Puramente Prático**

Anteriormente, tratou-se da noção de conhecimento prático especulativo para Tomás de Aquino. No presente ponto, será abordada a noção de conhecimento puramente prático. Nesse caso, diferentemente do anterior, o intelecto prático não se caracteriza por considerar a verdade, isto é, por estabelecer uma relação de conformidade entre um objeto natural e um conceito na mente. Apesar de ser intelectual, a relação nesse caso é a mesma relação entre um objeto natural e a potência

do apetite. O intelecto prático atua não enquanto considera a verdade de um objeto operável, mas enquanto ordena à realização desse objeto, enquanto tende ou inclina-se para esse objeto. Nesse sentido, é a coisa criada que é dita corresponder a um conceito existente na mente humana.

O intelecto não tem apenas a finalidade de considerar a verdade, ele também direciona a ação humana. Para Tomás, trata-se do intelecto enquanto princípio de movimento humano. Porém, nessa atividade da alma, ele se assemelha muito à potência do apetite. Essa opinião de Tomás sobre o intelecto torna-se clara quando se considera seu comentário à passagem 433a14-26 do *De Anima*. O intelecto, enquanto princípio de movimento, compartilha da natureza da potência do apetite, é nesse sentido que o intelecto é chamado de apetite intelectual, ou seja, vontade. Aqui, o conhecimento prático especulativo do bem atualiza a potência do apetite, movendo-o para o ente natural (S.Th. I, q. 80, a. 2). Isso não descaracteriza a potência intelectual, pois seu objeto continua sendo o ente tomado em seu sentido universal. A diferença é que nesse modo ele não considera a verdade do objeto, isto é, se ele possui uma relação de correspondência com um conceito na mente, mas direciona o movimento do agente para esse objeto (S.Th. I, q. 78, a. 1).

E é razoável que esses dois princípios devam ser reduzidos em uma unidade no objeto de desejo; pois se ambos intelecto e apetite são princípios com respeito a um e mesmo movimento, eles precisam, como tais, compartilhar a mesma natureza específica; uma vez que um efeito singular implica sempre uma causa singular precisamente daquele efeito. Agora, não pode ser dito que o apetite é um princípio de movimento por compartilhar a natureza específica do intelecto, mas antes e inversamente; pois o intelecto apenas move algo em virtude do apetite. Move por meio da vontade, que é um tipo de apetite.<sup>67</sup> (Comentário do *De Anima*, 433a14-26)

É mediante a operação do intelecto enquanto princípio de movimento que se dá o conhecimento puramente prático. Como dito no ponto anterior, há três tipos de ciência (S.Th. I, q. 14, a. 16). O terceiro, quando o conhecimento é puramente prático, o intelecto humano se relaciona aos entes naturais com uma finalidade diferente do conhecimento puramente especulativo e prático especulativo. Não basta nesse tipo de conhecimento que o ente natural seja operável e que o agente possua um conhecimento

---

<sup>67</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é de Kenelm Foster e Silvester Humphries. *Et hoc rationabile est, quod haec duo moventia reducantur in unum, quod est appetibile: quia si ponebantur haec duo intellectus et appetitus esse moventia, respectu eiusdem motus, cum unius effectus sit una causa propria, necesse est quod moveant haec duo secundum aliquam communem speciem. Non est autem dicendum quod appetitus moveat sub specie intellectus, sed magis e converso; quia intellectus non invenitur movens sine appetitu; quia voluntas, secundum quam movet intellectus, est quidam appetitus.* (Comentário do *De Anima*, 433a14-26)

de como produzir a coisa natural. Além disso, é necessário que o agente ordene-se a produção desse ente natural. Nesse caso, o modo de relação do intelecto não tem por finalidade a consideração da verdade, mas a produção. No exemplo dado por Tomás de Aquino, o conhecimento é puramente prático quando o agente ordena-se à construção de uma casa. Nota-se que para ele construir a casa é necessário que haja um conhecimento prático especulativo da forma da casa e um conhecimento prático especulativo de como produzir essa forma, isto é, de aplicar forma à matéria.

Essa ordem da mente se expressa na forma de um comando (*impero*). Trata-se de uma intimação (*intimo*) ou declaração (*denuntio*) da mente para que algo seja realizado, isto é, para que haja a aplicação de forma à matéria. Em outras palavras, trata-se de uma demanda da mente para uma alteração na realidade. A relação entre o intelecto e o objeto natural não é de conformidade ou semelhança, mas de inclinação. O agente tende ou inclina-se para um bem. Para Tomás, o comando do intelecto prático pode ser expresso de duas formas. No primeiro caso, fazer ou agir é expresso em uma sentença através do uso indicativo de um verbo modal, como o verbo ‘dever’ na sentença *deves fazer isso*. No segundo caso, fazer ou agir é expresso em uma sentença através do uso imperativo desses dois verbos, como na sentença *faz isso* (S.Th. I-II, q. 17, a. 1). Nota-se que essas são as mesmas formas de se expressarem os preceitos. Aquino utiliza a mesma expressão latina *impero* tanto para caracterizar o ato de comando da vontade quanto para caracterizar a lei como um princípio da razão (S.Th. I-II, q. 90, a. 1).

Imperar (*imperare*) é, pois, essencialmente ato da razão, porque o que impera ordena o que é imperado para agir, intimando ou advertindo. Assim sendo, ordenar mediante intimação pertence à razão. Ela intima ou adverte de dois modos. Primeiro, absolutamente: é o que faz por um verbo no indicativo, como se alguém dissesse a outro: *Isso debes fazer*. Outras vezes a razão intima algo a alguém, movendo-o para tal. E essa intimação a faz usando o verbo no imperativo, dizendo: *Faz isso*. O primeiro movente das potências da alma para o exercício do ato é a vontade, como acima foi dito. Como, porém, o segundo movente não move senão em virtude do primeiro movente, segue-se que aquilo que a razão move por império, procede da potência da vontade. Conclui-se, pois, que imperar é ato da razão, pressuposto o ato da vontade, em virtude do qual a razão move por império para o exercício do ato.<sup>68</sup> (S.Th. I-II, q. 17, a. 1)

<sup>68</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. Porém, nota-se que a expressão latina *impero* foi traduzida por comando no corpo do texto, diferente da tradução da Loyola. Além disso, essa expressão latina foi destacada na reprodução da tradução da Loyola para marcar a diferença para o leitor. *Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatío exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando*

Apesar do comando ser um ato da vontade, ele se diferencia de outros atos do apetite. Tomás de Aquino explica que há atos da vontade que são causados pelo intelecto e há atos do intelecto que são causados pela vontade (S.Th. I, q. 82, a. 4; S. Th. I-II, q. 17, a. 1). Entre eles, o comando é um ato da vontade causado pela razão. Nesse sentido, é o intelecto que determina o objeto da vontade, e não o contrário (S.Th. I, q. 82, a. 4). O bem que é indicado através do conhecimento prático especulativo é buscado pela vontade. É nesse sentido que Tomás afirma que a razão é regra e medida da vontade (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 3) e do apetite (S.Th. I-II, q. 94, a. 4, ad. 3). Nota-se que essa é a estrutura geral da lei, humana ou natural.

Quanto ao 3º, deve-se dizer que a razão tem pela vontade a força de mover, como acima foi dito; dado que alguém quer o fim, a razão ordena (imperat) os meios. Ora, a vontade, com relação às coisas que são ordenadas, para que possua a razão de lei, é necessário que seja regulada por alguma razão.<sup>69</sup> (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 3)

A partir dessa exposição, nota-se que para Tomás de Aquino o conhecimento dos preceitos naturais depende necessariamente de um conhecimento prático especulativo para serem formados. A mente humana só pode preceituar a ação humana em direção ao seu bem se possui previamente o conhecimento prático especulativo dele. Uma conclusão que difere da opinião de Germain. G. Grisez, mas que concorda com a opinião de Ralph McInerny, expostas anteriormente no capítulo primeiro da dissertação. De um lado, como exposto no capítulo 1 da dissertação, para Grisez os preceitos gerais da lei natural, isto é, os valores gerais que guiam a ação humana, não dependem de nenhum conhecimento prévio para serem adquiridos. Trata-se de valores que são auto evidentes. Por outro lado, McInerny sustenta, com base no artigo 16 da questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia*, que os preceitos da lei natural dependem de um conhecimento prático especulativo.

---

*autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.* (S.Th. I-II, q. 17, a. 1)

<sup>69</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. Porém, nota-se que a expressão latina *impero* foi traduzida por comando no corpo do texto, diferente da tradução da Loyola. Além disso, essa expressão latina foi destacada na reprodução da tradução da Loyola para marcar a diferença para o leitor. *Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata.* (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 3)

### 3.1.2 Evidente em si e quanto a nós

No capítulo 2 dessa dissertação tratou-se a distinção entre evidente em si e quanto a nós. Na presente seção, sob o mesmo título, pretende-se retomar brevemente a distinção exposta anteriormente e utilizá-la para esclarecer a afirmação de Tomás de Aquino de que a lei natural é a participação da criatura racional na razão eterna. Além disso, o esclarecimento dessa distinção, como já apontado anteriormente, permite compreender o que Tomás quer dizer com evidente em si, quanto a nós e quanto a nós por todos, no artigo 2 da questão 94, algo que será tratado quando for distinguido o primeiro princípio da razão prática dos princípios práticos.

No artigo 2 da questão 94, é utilizada a distinção entre evidente em si (*per se nota secundum se*) e evidente quanto a nós (*per se nota quoad nos*) que é tratada por Tomás em diversas passagens da *Suma de Teologia* e em outras obras. Porém, o vocabulário empregado por ele no artigo 1 da questão 2 (S.Th. I, q. 2, a. 1) torna a distinção mais clara. O que ele chama de evidente em si é denominado de evidente em si e não quanto a nós (*secundum se et non quoad nos*), e o que ele chama de quanto a nós é denominado de evidente em si e quanto a nós (*secundum se et quoad nos*). Assim, torna-se mais claro que essa diferença funda-se na distinção entre o que é conhecido por Deus e o que pode ser conhecido pelos seres humanos (*De Veritate*, q. 1, a. 2). Como já exposto na seção que tratava sobre o conhecimento prático especulativo, algo é dito verdadeiro por estabelecer uma relação de concordância com o intelecto de quem conhece, seja ele divino ou humano. Algo é evidente em si por estabelecer uma relação de correspondência apenas com a mente divina e algo é dito evidente em si e quanto a nós por estabelecer uma relação de correspondência com a mente divina e com a mente humana.

Apesar das diferenças entre o intelecto divino e humano, já apontadas no capítulo 2, há uma semelhança que ajuda a compreender a relação entre a lei eterna e a lei natural, citada por Tomás no artigo 2 da questão 91. A distinção exposta anteriormente entre intelecto especulativo e intelecto prático, e conseqüentemente entre conhecimento prático especulativo e puramente prático, também dá-se quanto à mente divina. As coisas são ditas verdadeiras por estabelecerem uma relação de conformidade com a mente divina, independentemente de se os homens as conhecem. Nesse sentido, diz-se que o intelecto divino é especulativo. Porém, Deus também é causa de todas as

coisas, isto é, ele é a regra de tudo o que existe. Nesse sentido, diz-se que o intelecto divino também é prático, pois aplica forma à matéria (*De Veritate*, a. 1, a. 2; S.Th. I, q. 14, a. 16).

A partir desse esclarecimento, é possível compreender a relação entre lei eterna e lei natural. Como exposto no capítulo 1 da dissertação, a lei eterna é definida como uma regra ou medida das coisas para um fim. Todo movimento, tendência ou inclinação das coisas naturais, é determinado em alguma medida por Deus (S.Th. I-II, q. 91, a. 1; S.Th. I-II, q. 93, a. 1). Essa regra das coisas para um fim é denominado de lei eterna. Ainda, as leis existem de dois modos: de um modo próprio ou essencial, ou por participação (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 1; S.Th. I-II, q. 91, a. 2). No primeiro modo, a lei está na razão ou intelecto de quem rege. No segundo, a lei está no movimento que se comporta de acordo com o rege. No caso da lei eterna, a razão ou intelecto divino é dito lei essencial e o movimento das coisas que se comportam de acordo com essa finalidade é chamado de lei eterna por participação.

Na questão 94, a lei natural é definida como regra ou medida da razão humana para as ações humanas (S.Th. I-II, q. 94, a. 1). A lei natural, no sentido próprio, é o comando do intelecto prático, que por participação manifesta-se nas ações humanas e hábitos regidos pelo intelecto humano. Ainda assim, na questão 91, Tomás define a lei natural como a participação dos homens na razão divina (S.Th. I-II, q. 91, a. 2). Essa definição pode ser esclarecida através das distinções entre conhecimento prático especulativo e apenas prático, e entre evidente em si e quanto a nós. Deve-se levar em consideração aqui que a coisa natural, que é objeto do conhecimento prático na questão 94, é a própria natureza humana, o que fica claro pela citação das inclinações naturais no artigo 2 dessa questão. A forma humana é evidente em si e quanto a nós para Tomás de Aquino. Isso significa que Deus possui um conhecimento prático especulativo sobre a natureza humana e que os homens podem possuir um conhecimento prático especulativo sobre a sua natureza. Nesse sentido, como exposto no capítulo anterior, a proposição *o homem é um ser animal* é evidente em si e evidente quanto a nós.

Quando Tomás afirma que a participação da lei eterna nos homens se dá de um modo mais excelente, introduzindo a definição de lei natural como a participação do homem na razão eterna, ele não está apenas dizendo que a inclinação ou tendência do movimento humano segue a lei eterna, mas está dizendo também que os seres humanos

ao comandarem suas ações a partir do seu conhecimento da natureza humana estão participando dos comandos do intelecto prático divino. Assim, a mente humana, ao preceituar as ações virtuosas, está participando dos preceitos divinos. Participar significa que os dois intelectos comandam para o mesmo bem. É nesse sentido que Tomás afirma que a criatura racional está sujeita à providência divina na medida em que ela por si mesma torna-se participante da providência. Ambos os intelectos preceituam que *os homens devem buscar a verdade a respeito de Deus*.

### 3.1.3 Conhecido por natureza e por raciocínio

No capítulo 2, tratou-se da distinção entre dois meios pelos quais os agentes conhecem algo, a saber, por raciocínio e por natureza. Na presente seção, pretende-se retomar brevemente essa distinção para compreender o modo de conhecimento do primeiro princípio da razão prática e dos princípios comuns da razão prática, expostos ao longo da questão 94.

Quanto ao conhecimento por raciocínio (S.Th. I, q. 79, a. 8), Tomás explica que o conhecimento discursivo é adquirido através do conhecimento de algo anterior. Aqui, a passagem entre o conhecimento prévio e o conhecimento adquirido dá-se pelo uso da razão. Todo raciocínio tem por fim provar se um juízo (*iudicium*) é verdadeiro ou falso. O juízo é um ato da mente que liga ou separa conceitos, e pode ser acerca de fatos ou ser um princípio lógico.

Embora Tomás aparente utilizar a expressão princípio (*principium*) em diferentes sentidos, designando tanto fatos quanto princípios lógicos, há algumas passagens em que ele distingue esses dois sentidos. Utilizando a expressão princípios (*principium*) para designar o conhecimento de certos fatos (S.Th. I-II, q. 94, a. 2; S.Th. I-II, q. 94, a. 4) e a expressão primeiros princípios (*prima principium*) para designar o conhecimento de princípios lógicos (S.Th. I, q. 79, a. 12; S.Th. I-II, q. 94, a. 2)

Tomás de Aquino distingue dois tipos de raciocínio, a descoberta ou invenção (*inquisitio* ou *inventio*) e a resolução (*resolvo*). Ele explica que a razão pode tanto partir de princípios em direção às conclusões, quanto a partir da conclusão em direção aos primeiros princípios, para provar se um juízo é verdadeiro ou falso (S.Th. I, q. 14, a. 7;

S.Th. I, q. 79, a. 8). Sustenta ainda que a razão parte do juízo para os princípios ou primeiros princípios (S.Th. I, q. 79, a. 8; S.Th. I, q. 14, a. 7), com a mesma finalidade.

Quanto ao conhecimento por natureza (S.Th. I, q. 79, a. 12), Tomás de Aquino defende que a mente humana conhece alguns princípios lógicos e alguns princípios gerais sobre a natureza das coisas. Trata-se de uma apreensão muito geral que se dá a partir das coisas sensíveis (*sensibilibus*) (Comentário da *Metafísica*, 1105b11-19). Como dito anteriormente, ele denomina esse tipo de conhecimento de primeiros princípios (*prima principium*), que podem ser distinguidos entre o especulativo (*speculabilis*) e o operável (*operabilium*) (S.Th. I, q. 79, a. 12).

Além disso, ambos são possuídos através de um hábito especial. O hábito do primeiro é denominado de intelecto dos princípios (*intellectus principiorum*) e o hábito do segundo é denominado de sindérese (*synderesim*) (S.Th. I, q. 79, a. 12). No *Tratado da Lei*, o primeiro é enunciado como o princípio de não contradição, *não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo sobre algo*, o segundo é denominado de primeiro princípio da razão prática e enunciado como *o bem é aquilo que todas as coisas buscam* (S.Th. I-II, q. 94, a. 2).

### **3.2 Os Princípios Práticos no *Tratado da Lei***

Na primeira parte do presente capítulo, foi apresentado três distinções sobre a noção de conhecimento prático. A partir dessas distinções será analisado no restante do capítulo os diferentes princípios práticos citados por Tomás ao longo da questão 94, presente no *Tratado da Lei*. O restante do capítulo está dividido em três pontos principais. No primeiro, será analisada a noção de primeiro princípio da razão prática. No segundo, será analisada a noção de princípios comuns da razão prática. Por fim, será analisada a noção de consciência, parte da alma responsável por indicar os bens humanos nas situações particulares.

#### **3.2.1 O Primeiro Princípio Prático**

Na presente seção, será analisada a noção de primeiro princípio da razão prática, desenvolvida por Tomás de Aquino no artigo 2 da questão 94 do *Tratado da Lei*. Nessa

passagem, ele afirma que a primeira concepção que cai na apreensão humana é o ser. Por outro lado, ele afirma também que a primeira concepção que cai na apreensão da razão prática é a noção de bem. Para esclarecer essas afirmações de Tomás, será exposta a leitura de Jan A. Aertsen sobre a derivação dos transcendentais no *De Veritate*. Para Aertsen, no artigo 1 da questão 1 do *De Veritate*, Tomás apresenta uma ordem na apreensão do intelecto humano, que inicia na noção de ser. A partir dela, outras noções primordiais são derivadas, como a noção de bem. Uma vez que há grande semelhança entre o artigo do *De Veritate* e o artigo 2 da questão 94, parece plausível defender, a partir da leitura de Aertsen, que a noção primordial de bem no *Tratado da Lei* é uma derivação da noção primordial de ser. Ainda assim, no *Tratado da Lei*, Tomás não faz apenas referência a uma noção primordial de bem, mas também a um primeiro princípio prático.

Essa seção divide-se em duas partes. Na primeira, será exposta a leitura de Aertsen sobre a derivação da noção primordial de bem a partir da noção de ser. Na segunda parte será analisada a noção de primeiro princípio da razão prática a partir das distinções entre conhecimento prático especulativo e puramente prático e entre conhecido por natureza e por raciocínio, desenvolvidas na primeira parte desse capítulo.

### 3.2.1.1 Nota sobre a derivação dos transcendentais

Para Jan A. Aertsen, no livro *Filosofia Medieval e os Transcendentais*<sup>70</sup>, a tese de que o ser diz-se de muitos modos é a marca de uma filosofia preponderantemente transcendental no período medieval. Ele apresenta uma definição de filosofia medieval diferente da definição de uma filosofia cristã, como propõe Gilson, ao sugerir que a característica central e distintiva entre os pensadores desse período em relação aos pensadores de outros períodos históricos é a doutrina dos transcendentais<sup>71</sup>. Ela caracteriza-se pela crença de que o que é primeiro e fundacional no pensamento é o conhecimento de certas noções primordiais denominadas de transcendentais como ser, um, verdade e bem. Tratam-se de conceitos evidentes por si que são anteriores a todo conhecimento cognitivo.

<sup>70</sup> A exposição que se segue sobre a interpretação de Jan A. Aertsen refere-se ao capítulo 2 do seu livro.

<sup>71</sup> AERTSEN, Jan. A. *Medieval Philosophy and The Transcendentals – The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E.J.Brill, 1996. p. 19

O autor identifica o surgimento dessa teoria no século XIII a partir de três filósofos da universidade de Paris, a saber, *Philippus Cancellarius Parisiensis* (Filipe, o chanceler), Alexandre de Hales e Alberto Magno. Apesar do surgimento no século XIII, o autor explica que ela coincide com a recepção no ocidente latino das obras de Aristóteles e de filósofos árabes como Avicena. Além disso, seu desenvolvimento se deve à influência de obras pertencentes à tradição, como o *De Hebdomadibus* de Boécio.

Em seu livro, Aertsen apresenta a doutrina dos transcendentais de Tomás de Aquino para ilustrar o caso de um filósofo pertencente a essa tradição. Entretanto, diferentemente de alguns pensadores posteriores como Chrysostomus Javelli<sup>72</sup>, Aquino não possui um tratado especial sobre os transcendentais. Ainda assim, há três passagens nas obras de Aquino que apresentam um tratamento geral dos transcendentais, quais sejam, o *Comentário ao Livro das Sentenças* (Livro I, distinção 8, questão 1, art. 3) e os artigos 1 da questão 1 e 1 da questão 21 do *De Veritate*.

Segundo o autor, duas teses, originadas de Aristóteles e Avicena, são fundamentais para o desenvolvimento da teoria dos transcendentais de Tomás de Aquino. A primeira tese é que a investigação científica procede de algo previamente conhecido<sup>73</sup>, retirada do *Segundos Analíticos* de Aristóteles. A segunda tese é que o ser é a primeira concepção do intelecto em que todas as definições precisam ser reduzidas<sup>74</sup>, retirada da *Metafísica* de Avicena.

Para Aertsen, no artigo 1 da questão 1 do *De Veritate*, Tomás de Aquino está preocupado em examinar as condições para a investigação de qualquer ente natural. Para esse exame, Tomás sustenta a necessidade de uma redução de qualquer conhecimento científico a princípios primeiros. O método de análise nesse processo é a resolução (*reductio* ou *resolutio*). Em alguma medida, todo conhecimento deve ser redutível aos primeiros princípios, isto é, aos transcendentais.

Assim como nas questões demonstráveis, uma redução precisa ser feita aos princípios conhecidos do intelecto *per se*, do mesmo modo que na investigação do que algo é (*quid est*). De outro modo, cai-se em um regresso ao infinito em ambos os casos, com

---

<sup>72</sup> Jan A. Aertsen na página 71 de seu livro descreve Chrysostomus Javelli, que viveu entre 1470 e 1538, como tendo sido o primeiro autor de um tratado sistematicamente dedicado a uma filosofia transcendental, denominado de *Tractatus de Transcendentibus*.

<sup>73</sup> AERTSEN, Jan. A, idem, p. 75.

<sup>74</sup> AERTSEN, Jan. A. idem, p. 81.

o resultado de que a ciência e conhecimento das coisas serão perdidos inteiramente.<sup>75</sup>  
(*De Veritate*, q. 1, a. 1)

Aertsen argumenta que há uma tese aristotélica implícita nessa passagem, a saber, que o conhecimento de algo procede de algo previamente conhecido. Isso diz respeito às duas formas de aquisição de conhecimento citadas nessa passagem. Tanto para a demonstração de uma proposição, que é a ordem da ciência, quanto para a investigação do que algo é, que é a ordem da definição.

Quanto ao conhecimento científico, Aertsen defende que o *Segundos Analíticos* foi traduzido para o latim no meio do século XII e o ensino dele tornou-se parte da educação universitária. Segundo ele, é a partir dessa obra que Tomás se familiariza com a noção de ciência (*scientia*) e com a tese de que todo conhecimento científico procede de algo previamente conhecido. O autor explica que ciência não designa apenas um sistema de proposições consideradas enquanto um estado mental ou hábito, mas designa um conhecimento fundamentado. Nesse sentido, trata-se de um conhecimento adquirido através de um silogismo. Nele, a conclusão é derivada de proposições previamente conhecidas.

Entretanto, escreve Aertsen, essa noção de conhecimento científico gera um problema, a saber, se a ciência é derivada de um conhecimento anterior, é possível haver um conhecimento científico das premissas ou princípios da ciência? Na medida em que analisamos se a premissa de um raciocínio científico também é um conhecimento científico, somos levados analisar outra premissa e assim sucessivamente.

Aertsen explica que esse problema é denominado na literatura moderna de problema do fundacionalismo. No *Segundos Analíticos*, Aristóteles teria discutido duas posições sobre esse problema, antes de defender sua opinião. A primeira posição, de que não é possível haver ciência sobre nada, divide-se em dois casos. No primeiro, a tese de que as premissas em um raciocínio científico sempre precisam ser científicas leva a um regresso ao infinito, pois a busca por um fundamento científico sempre é gerado em decorrência da nova premissa sob análise. Uma vez que o infinito não pode ser percorrido totalmente, segue-se que não há conhecimento científico, pois não há

---

<sup>75</sup> Nessa citação direta optou-se por reproduzir a tradução de Aertsen das passagens do *De Veritate*. *Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.* (*De Veritate*, q. 1, a. 1)

premissa que preencha esse requisito. No segundo, ele discute a opinião de que em algum ponto da busca por um fundamento científico haveria alguma quebra, encerrando a análise pelo fundamento. Nesse caso, não há nenhum conhecimento científico, pois as premissas do argumento em que a busca encerra-se também não satisfazem o critério de cientificidade. A segunda posição é de que pode haver conhecimento científico sobre tudo. Nesse caso, há conhecimento científico na medida em que o silogismo sempre é circular. A premissa é fundamento da conclusão, e a conclusão também é fundamento da premissa.

Aertsen sustenta que Aristóteles refuta ambas as posições. Por um lado, a posição de que tudo pode ser conhecido cientificamente, parece sustentar-se em uma petição de princípio. Na medida em que a conclusão e a premissa são convertíveis, não há conhecimento científico como definido anteriormente. Por outro lado, ele rejeita também que nada possa ser conhecido cientificamente. Ele reconhece a impossibilidade de um regresso ao infinito, porém o encerramento no processo de análise não é arbitrário. A redução ou resolução precisa encerrar em algo que é primeiro, em algo que não seja conhecido por outro, mas por si mesmo (*per se*), em algo que não pode ser conhecido por raciocínio. Para o autor, a conclusão de Aristóteles é que não é possível haver ciência sobre tudo. Há uma diferenciação entre dois tipos de conhecimento. O conhecimento de um princípio, que designa um tipo de premissa, é um hábito diferente do conhecimento das conclusões. Esse hábito especial é chamado de intelecto. O autor sustenta que o artigo 1 da questão 1 do *De Veritate* não expõe qual seria o primeiro princípio. Porém, no *Comentário às Sentenças* (Livro I, distinção 8, questão 1, art. 3), Tomás afirma que o primeiro princípio é o princípio de não contradição, uma influência do livro IV da *Metafísica* de Aristóteles.

Quanto ao conhecimento através de definição, Aertsen expõe que para Tomás de Aquino dá-se o mesmo que no conhecimento científico. O conhecimento da essência de algo também se dá através de algo previamente conhecido. A definição se forma através do conhecimento do gênero e da diferença específica de algo. Por exemplo, para definir a noção de *homem*, deve-se recorrer para algo mais geral e previamente conhecido, como o gênero animal, nesse caso. Porém, aqui também não é possível reduzir sempre a algo prévio, sob pena de cair em problemas similares aos levantados no caso do conhecimento científico. No conhecimento adquirido através de definição, a resolução também deve encerrar em algo, nesse caso, nas primeiras concepções do intelecto.

Para Aertsen, Tomás de Aquino estabelece um paralelo entre a resolução de proposições a princípios evidentes por si e a resolução de definições a primeiras concepções. O fim de ambas as resoluções é o mesmo, a saber, o conhecimento do ser.

Aquilo que o intelecto concebe primeiro, como mais evidente, e pelo qual resolve todas as suas concepções, é o ser (*ens*), como Avicena diz no início de sua *Metafísica*.<sup>76</sup> (*De Veritate*, q. 1, a. 1)

Aertsen define a noção de ser como a característica das coisas pela qual elas são capazes de serem conhecidas por algum intelecto. Ela é termo da resolução e a primeira concepção do intelecto. Ele defende que a noção de ser como a primeira concepção do intelecto humano não advém de Aristóteles, mas de Avicena.

Ele explica que o paralelismo entre a ordem das demonstrações e a ordem das definições é uma influência de Avicena. O filósofo árabe teria feito esse paralelismo entre ambas as noções de aquisição de conhecimento para justificar a sua opinião de que há noções primeiras para todo pensamento humano, quais sejam, coisa, ser e o necessário. Essas concepções estão impressas na alma humana por uma primeira impressão, e não adquiridas por outro conhecimento.

Em relação a Avicena, Aertsen apresenta duas diferenças com Tomás de Aquino. Esse último apresenta em diversos textos uma diversidade de primeiras noções, a saber, ser, unidade, verdadeiro e bem, diferente das de Avicena. Porém, entre essas noções, o ser possui uma prioridade. O ser possui prioridade na ordem da apreensão. A segunda diferença é que para Avicena essas primeiras concepções são impressões de um intelecto ativo externo aos agentes. Por outro lado, a posição de Tomás é que essas primeiras concepções se originam da própria atividade do intelecto humano.

A partir da defesa que o ser é aquilo pelo qual todo conhecimento inicia, Aertsen sustenta que as outras concepções são adquiridas pelo que Tomás chama de adição (*additio*). No artigo 1 da questão 21, Tomás de Aquino apresenta três sentidos em que se diz que algo pode ser adicionado a outro. Algo pode ser acrescido a outro na medida em que cresce algo extrínseco à essência, algo pode ser acrescido ao limitar e determinar, e, por fim, algo pode ser acrescido conceitualmente. Para Aertsen, apenas o terceiro tipo de adição diz respeito aos transcendentais.

---

<sup>76</sup> Nessa citação direta optou-se por reproduzir a tradução de Aertsen das passagens do *De Veritate*. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae.* (*De Veritate*, q. 1, a. 1)

Aquino afirma que a partir desse tipo de adição é possível dizer o ser como: unidade, verdade e bem. Esse tipo de adição dá-se na medida em que aquilo que se acrescenta ao ser não está na coisa natural (*res natura*), mas encontra-se apenas na parte intelectual da alma (*ratio*). Esse acréscimo conceitual se dá de dois modos, a partir de uma operação da mente de negação e a partir do estabelecimento de um tipo de relação. No primeiro caso, a mente acresce unidade àquilo que o intelecto primeiramente apreende.

No segundo, por relação, Tomás de Aquino afirma que bem ou verdade estão relacionados a um ente natural, ainda que esse não dependa deles. Nesse modo de adição, só acresce-se ao ser um conceito da parte intelectual da alma. O ente natural não depende desta relação com a alma dos agentes, mas a parte da alma que apreende depende dele. Tomás afirma que a mesma relação conceitual entre o objeto referente e o referido se dá para a relação entre a medida e aquilo que é medido, e entre o perfeito e o aperfeiçoado.

### 3.2.1.2 O Bem formal

Tendo exposto brevemente o terceiro modo de adição, passa-se a tratar da exposição de Aquino às noções primordiais de verdadeiro e bem, na questão 21. No artigo 1 dessa questão, ele afirma que o verdadeiro e o bem, enquanto transcendentais, são baseados em certa correspondência entre o ser e a alma dos agentes. Para apoiar sua afirmação, Tomás cita tanto o *De Anima* quanto a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. A relação entre o ser e a alma humana dá-se de dois modos.

A partir dessas duas citações diretas, de um lado, no livro 3 do *De Anima*, diz-se que a alma *é de algum modo todas as coisas* (*quodam modo est omnia*), de outro lado, no livro 1 da *Ética a Nicômaco*, diz-se que *o bem é aquilo que todas as coisas buscam* (*bonum est quod omnia appetunt*), Tomás de Aquino explica que a alma humana possui dois poderes distintos, a saber, conhecimento (*cognitiva*) e apetite (*appetitiva*). As noções primordiais são ditas adições conceituais ao ser, na medida em que o ser corresponde a algo no poder cognitivo da alma e a algo no poder apetitivo da alma. O verdadeiro se dá mediante a relação entre um ente natural e as potências intelectual e sensitiva, e o bem se dá mediante a relação entre um ente natural e a potência apetitiva.

A distinção sobre o término dessas atividades da alma pode ajudar a esclarecer esse ponto.

No artigo 2 da questão 21, Tomás de Aquino explica que é possível identificar a função dos diferentes poderes da alma a partir da identificação do término de seu movimento. Para o poder cognitivo, o término de sua atividade é que o conhecido esteja em alguma medida no conhecedor. Por outro lado, o término do movimento do poder apetitivo encontra-se nas coisas produzidas.

Dada essa distinção, entre o término dos dois poderes da alma, é possível esclarecer a afirmação de Tomás de Aquino de que o ser aperfeiçoa os agentes de dois modos. De um lado, o ser aperfeiçoa o agente na medida em que o objeto conhecido encontra-se no conhecedor. Nesse caso a forma ou espécie do que se conhece mede e aperfeiçoa o intelecto do agente. De outro lado, o ser aperfeiçoa o agente na medida em que o objeto de apetite completa o agente. Nesse caso a existência do objeto de apetite aperfeiçoa o apetite do agente. No primeiro caso, aquilo que se encontra no intelecto se diz verdadeiro, por estar em concordância com o ser. No segundo caso, um ente natural diz-se bem na medida em que completa o apetite do agente.

### 3.2.1.3 O Primeiro Princípio da Razão Prática

No artigo 2 da questão 94, Tomás de Aquino cita a mesma noção de ser e o primeiro princípio indemonstrável, algo a que, segundo Aertsen, o filósofo medieval faz referência no *De Veritate*. Além disso, reafirma a tese de que na apreensão humana acha-se certa ordem, sendo a noção de ser a primeira. Em seguida, ele expõe a noção de bem. Até esse ponto, nada muito diferente foi defendido que não tivesse sido apresentado no *De Veritate*. Porém, ele introduz duas coisas novas. Ele afirma que para a razão prática o bem é o que primeiro cai na apreensão humana e estipula um primeiro princípio para a razão prática, a saber, *o bem é aquilo que todas as coisas buscam*.

Naquelas coisas, porém, que caem na apreensão de todos, acha-se certa ordem. Com efeito, o que por primeiro cai na apreensão é o ente, cuja intelecção está inclusa em todas aquelas coisas que alguém apreende. E assim o primeiro princípio indemonstrável é que “não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo”, que se funda sobre a razão de ente e não ente, e sobre esse princípio todas as outras coisas se fundam, como se diz no livro IV da *Metafísica*. Assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra: todo agente, com efeito, age por causa de um fim,

que tem a razão de bem. E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é “Bem é aquilo que todas as coisas desejam”. Este é, pois, o primeiro princípio da lei (*primum praeceptum legis*), que “o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado”. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza, como, por exemplo, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei de natureza, que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos.<sup>77</sup> (S.Th. I-II, q. 94, a. 2)

Nota-se que Tomás parece repetir o paralelismo entre a ordem da definição e a ordem da demonstração para a noção de bem. A sugestão de que Tomás esteja defendendo um fundamento para uma ciência prática não parece tão implausível, sobretudo quando ele utiliza tantas vezes a expressão ciência (*scientia*) prática para contrapor a ciência especulativa, no artigo 16 da questão 14 da primeira parte. Apesar dessa hipótese forte, pretende-se nessa seção apenas analisar esse primeiro princípio com base nas distinções sobre o conhecimento prático apresentadas na primeira parte do capítulo.

No artigo 2, Tomás não distingue expressamente entre a ciência prática especulativa e a ciência puramente prática. Porém, é possível notar essas diferenças através da sua formulação do primeiro princípio da razão prática (*primum principium in ratione practicae*) e do primeiro preceito da lei (*primum praeceptum legis*). O primeiro, ele formula como: o bem é aquilo que todas as coisas buscam (*bonum est quod omnia appetunt*). O segundo, ele formula como: o bem deve ser feito e buscado, e o mal, evitado (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). O primeiro é uma afirmação sobre uma tendência geral de todas as coisas para o seu bem. Trata-se de um conhecimento prévio que os agentes possuem sobre a tendência ou movimento mais básico, que é a realização da própria forma dos entes naturais. O bem é a tendência que segue a própria forma de um agente (S.Th. I, q. 5, a. 5). O segundo é um comando para que um agente realize o seu bem, que realize a sua própria forma.

---

<sup>77</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. Porém, nota-se que a expressão latina *primum praeceptum legis* foi traduzida por primeiro preceito da lei no corpo do texto, diferente da tradução da Loyola. Além disso, essa expressão latina foi destacada na reprodução da tradução da Loyola para marcar a diferença para o leitor. *In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* (S.Th. I-II, q. 94, a. 2)

Anteriormente, foi exposto que para Aertsen o princípio de não contradição é algo conhecido *per se*. Trata-se de algo que a mente conhece independentemente de um conhecimento prévio. Trata-se do conhecimento que funda todo o conhecimento científico. No artigo 2, Tomás parece fazer referência semelhante para o primeiro princípio da razão prática, quando afirma que o bem é o que primeiro cai na apreensão da razão prática. Como tratado anteriormente em 3.1.3, a *sindérese* é o hábito do primeiro princípio nas questões operáveis. Aqui, Tomás faz referência a um conhecimento *per se*, no sentido que Aertsen referiu-se. Trata-se do que Aquino também chama de conhecido por natureza, algo que é evidente para o intelecto humano sem a necessidade de recorrer a um conhecimento prévio. A expressão conhecido por natureza é a mesma empregada no comentário ao livro IV da *Metafísica* de Aristóteles, como exposto no ponto 2.2.4.3, para designar um modo de aquisição de conhecimento que não advém do raciocínio.

### 3.2.2 Os Princípios Comuns da Razão Prática

Na presente seção, será abordada a noção de princípios comuns da razão prática, desenvolvida por Tomás de Aquino ao longo do *Tratado da Lei*. A hipótese que será sustentada nessa seção é que os princípios comuns da razão prática são fruto da ciência prática especulativa sobre a natureza humana. A natureza humana é conhecida por nós através das suas inclinações naturais. Essa ciência prática especulativa é o conhecimento dos bens humanos, da qual os preceitos da lei natural são derivados. Para isso, inicialmente, será exposta a noção de inclinação natural. Posteriormente, será tratado do tipo de ciência que os seres humanos possuem desses fatos. Em seguida, será exposta uma lista de princípios comuns da razão prática, citados ao longo da questão 94. Por fim, será analisado o modo de aquisição dos princípios comuns da razão prática.

Tomás de Aquino sustenta que para toda forma de um ente natural segue-se uma inclinação (*inclinatio*) ou tendência peculiar desse ser (S.Th. I, q. 80, a. 1), também chamada de apetite natural (*appetitus naturalis*). Em alguma medida, dada as condições naturais, todo movimento dos seres naturais é determinado por sua forma. No exemplo do movimento do fogo, ele sempre tende a subir e a produzir algo semelhante a si, dada as condições naturais. Essa tendência é uma inclinação determinada por sua forma. A forma não é apenas um princípio de identidade das coisas, mas um princípio de

movimento. Como afirmado no ponto 3.1.2, o movimento dos entes naturais é a participação na lei eterna. A partir da forma, Deus imprimiu as inclinações de todos os entes naturais (S.Th. I-II, q. 91, a. 2). É nesse sentido que vai sua afirmação que Deus é governador (*gubernator*) de todos os atos e movimentos das criaturas singulares (S.Th. I-II, q. 93, a. 1). Ao participarem da lei eterna, os movimentos e inclinações dos entes naturais estão ordenados para um fim (S.Th. I-II, q. 91, a. 1, ad. 3). As inclinações e movimentos seguem um fim determinado pela forma deles.

Respondo. É necessário afirmar na alma uma potência apetitiva. Para prova-lo, deve-se considerar que a toda forma segue-se uma inclinação. Por exemplo, em virtude de sua forma, o fogo tende a subir e a produzir algo semelhante de si.<sup>78</sup> (S.Th. I, q. 80, a. 1)

Deus por sua sabedoria é criador de todas as coisas, às quais se compara como o artista aos artefatos, como se mostrou na I Parte. É também o governador de todos os atos e movimentos que se acham nas criaturas singulares, como também se mostrou na I Parte.<sup>79</sup> (S.Th. I-II, q. 93, a. 1)

Quanto ao 3º, deve-se dizer que a lei implica ordem ao fim, ativamente, enquanto por ela se ordenam algumas coisas para o fim (...). Ora, o fim do governo divino é o próprio Deus, nem sua lei é algo diferente dele. Portanto, a lei eterna não se ordena a outro fim.<sup>80</sup> (S.Th. I-II, q. 91, a. 1, ad. 3)

Ao longo da *Suma de Teologia*, Tomás chama o conhecimento dessas inclinações ou movimentos humanos de um conhecimento dos efeitos. Os seres humanos não conhecem a natureza humana em si mesma, mas apenas em seus efeitos (S.Th. I-II, q. 93, a. 2). Sua causa, isto é, sua forma, é apenas conhecida em si por Deus. Como dito anteriormente no ponto 3.1.2, a ciência prática especulativa da natureza humana dos homens é uma participação da ciência divina. Porém, em face da limitação humana (S.Th. I, q. 12, a. 4), só é possível adquirir um conhecimento limitado, isto é, um conhecimento sobre os efeitos da natureza humana. Para Tomás, a natureza de alguma coisa manifesta-se para nós (*quoad nos*) a partir da sua atividade, isso é exatamente o que ele afirma nesta passagem (*Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur*) (S.Th. I, q. 76, a. 1). Podemos conhecer a essência de algo a

<sup>78</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. *Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile.* (S.Th. I, q. 80, a. 1)

<sup>79</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. *Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est.* (S.Th. I-II, q. 93, a. 1)

<sup>80</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. *Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem active, in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, (...) Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso. Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.* (S.Th. I-II, q. 91, a. 1, ad. 3)

partir das suas inclinações e tendências mais gerais. O conhecimento humano dessas inclinações gerais da natureza humana é denominado por Tomás de princípios comuns da lei natural (*principia communia legis naturalis*) ou de princípios comuns da razão prática (*communia principia rationis practicae*) (S.Th. I-II, q. 94, a. 4).

Respondo. Alguma coisa pode ser conhecida duplamente: em si mesma e em seu efeito, no qual se acha uma semelhança dela, como alguém que não vê o sol em sua substância conhece-o em sua irradiação. (...) Todos conhecem, de algum modo, a verdade, ao menos quanto aos princípios comuns da lei natural. Em outras coisas, alguns mais, alguns menos, participam do conhecimento da verdade; e de acordo com isso também conhecem mais ou menos a lei eterna.<sup>81</sup> (S.Th. I-II, q. 93, a. 2)

A ciência prática especulativa da forma humana revela aos agentes os bens humanos, isto é, os fins mais gerais das ações humanas, determinados por Deus (S.Th. I-II, q. 91, a. 1, ad. 3; S.Th. I-II, q. 93, a. 1). Os princípios comuns são o conhecimento das inclinações ou tendências gerais da natureza humana. Elas constituem os bens verdadeiros para a ação humana. É por isso que Tomás afirma que o bem verdadeiro possui razão de fim na ação humana, pois aquilo que o intelecto apreende como um bem humano a vontade persegue (S.Th. I-II, q. 94, a. 2). Aquilo que a ciência prática especulativa informa como uma inclinação natural, a ciência puramente prática comanda. Como fica claro na seguinte passagem.

Porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a serem procuradas, e as contrárias dessas como males a serem evitados. Segundo, pois, a ordem das inclinações naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza.<sup>82</sup> (S.Th. I-II, q. 94, a. 2)

Por serem tendências gerais da forma humana, os princípios comuns da razão prática são verdadeiros em todos os casos em que essa forma está presente. O que significa dizer que elas são bens humanos verdadeiros em todas as comunidades e momentos históricos. Em alguma medida, apesar do objeto do intelecto prático ser algo contingente, ele se diz tratar de algo necessário (S.Th. I-II, q. 94, a. 4). Uma vez que as formas são eternas para Tomás e dada a ocorrência das condições naturais, essas

---

<sup>81</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. *Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest, uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. (...) Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.* (S.Th. I-II, q. 93, a. 2)

<sup>82</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. *Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.* (S.Th. I-II, q. 94, a. 2)

inclinações ou tendências mais gerais sempre manifestam-se. As tendências listadas por ele seguem exatamente as características essenciais dos seres humanos, como a verdade sobre Deus e a vida em sociedade, advindas da natureza racional dos seres humanos.

No artigo 2 da questão 94, Tomás de Aquino cita uma lista de inclinações naturais (*inclinatio naturalis*), das quais os agentes possuem um conhecimento dos bens humanos verdadeiros. Entre as inclinações que ele cita, estão as seguintes: a conservação de seu ser de acordo com a sua natureza, o conhecimento sobre a verdade a respeito de Deus, a vida em sociedade e agir segundo a razão. Essas tendências ou inclinações naturais são fins ou bens verdadeiros. Assim, é possível transcrever os seguintes princípios comuns da razão prática: a conservação do seu ser de acordo com sua natureza é um bem humano verdadeiro, o conhecimento sobre a verdade a respeito de Deus é um bem humano verdadeiro, a vida em sociedade é um bem humano verdadeiro e agir segundo a razão é um bem humano verdadeiro. Aqui, deve-se atentar para as distinções apresentadas anteriormente nos pontos 3.1.1.1 e 3.1.1.2. De um lado, o conhecimento de um bem verdadeiro é um conhecimento prático especulativo quanto ao objeto. Por outro lado, na medida em que o conhecimento desse fim determina a vontade, forma-se o comando. O conhecimento puramente prático desses bens são os preceitos da lei natural. Nota-se aqui a distinção entre o que Tomás denomina de princípios comuns da razão prática ou da lei natural e os preceitos da lei natural.

Quanto ao modo de aquisição, embora Tomás de Aquino não faça uma referência expressa ao raciocínio da resolução, é plausível supor que o modo de aquisição dos princípios comuns da razão prática dê-se por ele. Como afirmado no ponto 3.1.3, a resolução é um dos modos pelo qual a mente humana prova se um juízo é verdadeiro ou falso. No caso dos princípios comuns da razão prática, o conhecimento prático especulativo das inclinações naturais é um juízo acerca de um fato, sobre um movimento ou ação humana. Na resolução parte-se de um juízo para um primeiro princípio. Como exposto no ponto 3.2.1.3, para Tomás de Aquino, os agentes possuem um conhecimento por natureza do primeiro princípio da razão prática. Trata-se do conhecimento de que o bem de um ente natural é a sua perfeição, isto é, a atualização de sua forma.

Para que um agente saiba que alguma inclinação, tendência, movimento ou ação seja um bem verdadeiro, ele precisa saber se essa inclinação é natural, isto é, se segue a

sua própria forma. Assim, o primeiro princípio da razão prática opera como um critério para julgar se alguma ação, movimento, inclinação ou tendência é um bem. Por exemplo, para provar se a inclinação para o conhecimento sobre a verdade a respeito de Deus é um bem humano verdadeiro, a mente o reduz ao primeiro princípio da razão prática. Se a inclinação sobre a verdade a respeito de Deus é uma inclinação natural, isto é, segue a forma humana, segue-se que essa inclinação é um bem humano verdadeiro. O mesmo raciocínio serve para julgar se inclinações menos gerais ou mesmo ações particulares são bens humanos.

Embora Tomás não faça referência expressa ao termo resolução (*resolvendo*), nota-se uma descrição semelhante no artigo 2 da questão 94 para a derivação dos princípios comuns da razão prática. Para identificá-los, Tomás sempre faz referência à forma humana, na medida em que ele sempre cita as inclinações naturais dos seres humanos para identificar os bens humanos verdadeiros. Além disso, ele afirma que todas as inclinações naturais dos seres humanos reduzem-se (*reducuntur*) ao primeiro princípio da razão prática (S.Th. I-II, q. 94, a. 2, ad. 2). Para Jan A. Aertsen, Tomás de Aquino utiliza os termos latinos *resolutio* e *reductio* para citar o mesmo tipo de análise, a saber, a resolução.

Quanto ao 2º, deve-se dizer que todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, por exemplo do concupiscível e do irascível, na medida em que são reguladas pela razão, pertencem à lei natural, e se reduzem (*reducuntur*) a um só princípio (*primum praeceptum*), como foi dito.<sup>83</sup> (S.Th. I-II, q. 94, a. 2, ad. 2)

Assim, conclui-se ao fim dessa seção que para Tomás, os seres humanos precisam do conhecimento de certas inclinações naturais para formar os preceitos da lei natural e que eles são adquiridos pela resolução. Em outras palavras, para Tomás, em alguma medida, a formação de valores para a ação depende do conhecimento de certos fatos naturais. A formação dos preceitos mais gerais da lei natural depende do conhecimento dos princípios comuns da razão prática. Trata-se de uma leitura que discorda da interpretação de Grisez, pois ele sustenta que os preceitos mais gerais da lei natural são conhecidos naturalmente, isto é, que esses valores gerais para a ação são

---

<sup>83</sup> A tradução em destaque no corpo do texto é da Loyola. Porém, nota-se que a expressão latina *primum praeceptum* foi traduzida por primeiro princípio no corpo do texto, diferente da tradução da Loyola. Além disso, essa expressão latina e a expressão *reducuntur* foram destacadas na reprodução da tradução da Loyola para marcar a diferença para o leitor. *Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.* (S.Th. I-II, q. 94, a. 2, ad. 2)

simplesmente conhecidos pelos agentes, independentemente de um conhecimento prévio. Por outro lado, a interpretação da formação dos preceitos nessa seção concorda com a leitura de Ralph McInerny, pois inspira-se no seu comentário ao artigo 16 da questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia*.

### 3.2.3 Consciência

Na presente seção, pretende-se expor qual ato do intelecto prático regra e mede as ações humanas, gerando o conhecimento prático especulativo necessário para a formação dos preceitos da lei natural mais particulares. Como exposto no ponto 3.1.1.2 e no ponto 3.1.2, no início do *Tratado da Lei*, Tomás afirma que a lei se caracteriza como uma regra para as ações humanas (S.Th. I-II, q. 90, a. 1). No caso das leis naturais, a razão humana regra a vontade, isto é, a potência do apetite (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 3).

No artigo 2 da questão 94, Tomás apresenta uma série de princípios gerais, como o primeiro princípio da razão prática e os princípios comuns da razão prática. Entretanto, apenas esses princípios gerais são incapazes de guiar a ação humana. No artigo 4 da questão 94, ele apresenta o modo como a razão prática, a partir dos princípios gerais, é capaz de determinar os bens humanos em diferentes situações particulares, guiando a ação. Trata-se da descrição de um juízo que liga esses conceitos gerais ao conhecimento de situações particulares, indicando para a vontade quais ações devem ser feitas para que um determinado bem seja realizado. Será sustentado que, na primeira parte da *Suma de Teologia*, Tomás denominou esse tipo de raciocínio de um ato da consciência que liga ou instiga os agentes para alguma ação.

Para expor esse tipo de ato da consciência que regra as ações humanas, será desenvolvido dois pontos nessa seção. Inicialmente, será comparada a noção de consciência (S.Th. I, q. 79, a. 13) com a noção de razão prática descrita no artigo 4 da questão 94. Por fim, será analisado o exemplo de raciocínio prático dado por Tomás no *Tratado da Lei*.

Na primeira parte da *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino explica que a consciência é um ato do intelecto que aplica (*applicatio*) uma ciência (*scientia*), possuída de modo habitual (*De Veritate*, q. 17, a. 1), à ação do próprio agente (S.Th. I,

q. 79, a. 13; *De Veritate*, q. 17, a. 1). Trata-se de um ato da mente que liga diferentes conceitos, como um raciocínio. Entre os diferentes tipos de atos da consciência descritos nessa parte da *Suma de Teologia*, há um que se assemelha muito à descrição de razão prática utilizada por Tomás no artigo 4 da questão 94. Trata-se do ato da consciência que liga (*ligo*) ou incita (*instigo*) um agente à ação. É um ato da consciência que julga se algo deve ser feito ou não deve ser feito (*per mostram conscientizam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum*) (S.Th. I, q. 79, a. 13; *De Veritate*, q. 17, a. 1). O raciocínio nesse ato é um juízo de invenção (*inventio*), que parte de certos princípios para uma conclusão (*De Veritate*, q. 17, a. 1).

No *Tratado da Lei*, Tomás faz referência a um ato da razão prática (*ratio practica*) que procede das coisas comuns às próprias (*ex communibus ad própria procedere*), indicando ao agente um bem a ser realizado em uma ação (S.Th. I-II, q. 94, a. 4; S.Th. I-II, q. 92, a. 1). Ele expõe que a razão parte de duas premissas. A primeira indica alguma concepção comum (*conceptio communis*), que é uma proposição universal (*propositio universalis*) (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 2). A segunda, expressa algo mais próximo aos particulares (*particularis*) (S.Th. I-II, q. 94, a. 4), para terminar em uma conclusão que indica se algo deve ser feito ou não. Isso se nota através do exemplo de conclusão de raciocínio prático, como fica claro na seguinte passagem *quod deposita sint reddenda*, dada por Tomás no artigo 4. Nela, a expressão *reddenda* está na forma verbal do gerundivo, indicando um propósito ou obrigação. Essa sentença pode ser traduzida por *os depósitos devem ser restituídos*. Portanto, nota-se que o raciocínio prático descrito no artigo 4 da questão 94 também indica se uma ação deve ser feita ou não deve ser feita. Assim, conclui-se que o raciocínio prático envolvido na determinação de um bem particular é o ato da consciência que incita ou liga um agente a fazer algo.

Entretanto, apesar da referência ao conhecimento de algo comum (*commune*) indicar um ato da parte intelectual da alma (S.Th. I, q. 78, a. 1), Tomás não oferece, em ambos os textos citados, maiores detalhes sobre como a mente humana é informada das condições particulares (*conditio particularis*) nesse juízo (S.Th. I-II, q. 94, a. 4). Ainda assim, no comentário da *Ética a Nicômaco*, Tomás faz referência a um ato do intelecto prático muito similar à consciência, a saber, a noção de deliberação de Aristóteles. Ao comentar essa noção em algumas passagens dos livros III e VI, encontram-se indícios

de que a razão particular é a parte da alma responsável pelo conhecimento das condições particulares.

No comentário ao livro III, Tomás de Aquino sustenta que o conhecimento das circunstâncias singulares (*circumstantia singularis*) é necessário para que uma ação humana seja voluntária (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1111a22-24). Além disso, posteriormente, ainda no livro III, Aquino expõe que a escolha (*electio*) gera um tipo de ação voluntária (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1111b6-10) e que toda escolha pressupõe uma deliberação (*consilium*) (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1113a4-7). Portanto, nota-se que a deliberação pressupõe o conhecimento de certas circunstâncias particulares. No comentário ao livro VI, Tomás sustenta que a deliberação é um ato do poder intelectual e que a escolha é um ato do poder apetitivo (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a22-27). Quando ele descreve esse ato do poder intelectual (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a27-31), ele afirma que a deliberação inicia sua consideração em algo universal (*universalis*), cujo objeto é o mesmo do intelecto especulativo, e termina em um particular operável (*particular operabili*). Nessa passagem, no caso da consideração de um particular operável, Tomás cita a parte calculativa (*rationalivum*) da alma. Além dela, cita também a razão particular (*ratio particularis*), pertencente ao poder da sensação (*potentia sensus*) (Comentário da *Ética a Nicômaco*, 1139a11-15).

Na *Suma de Teologia*, a razão particular também é citada como parte da sensação (S.Th. I, q. 78, a. 4), cujo objeto é as coisas sensíveis. Assim, nota-se que a razão particular é um bom candidato para a parte da alma que considera as condições particulares nos atos da consciência.

Em seguida, será analisado o exemplo de raciocínio prático dado por Tomás no artigo 4 da questão 94. Como afirmado anteriormente, a consciência é capaz de aplicar a ciência prática especulativa de um bem verdadeiro a um caso particular. Assim, como no exemplo do artigo 4 da questão 94, parte-se das premissas gerais de que *agir de acordo com a razão é um bem verdadeiro* e da premissa menos geral que *o comércio entre os homens dá-se por relações de trocas de mercadorias*, e a razão prática conclui que *os depósitos devem ser restituídos*. Como Tomás de Aquino afirma, na maior parte dos casos essa conclusão é verdadeira, mas há casos em que ela falha. Na medida em que se desce aos particulares, as falhas aumentam. É possível que haja casos em que restituir um depósito seja algo que contrarie algum desses bens humanos, pode ser o

caso que seja contrário à razão ou a vida em sociedade. Por exemplo, no caso em que o agente, para quem os depósitos são restituídos, pretende combater contra a pátria de quem restitui os depósitos. Nesse caso, a premissa menos geral muda e o agente é levado a concluir que nesse caso *os depósitos não devem ser restituídos*.

De um lado, o bem indicado na premissa mais geral, *agir de acordo com a razão é um bem verdadeiro*, é um fim geral da forma humana. Como afirmado no ponto 3.1, para Tomás o bem humano é uma tendência para a perfeição de si mesmo, uma tendência que segue a sua própria forma (S.Th. I, q. 5, a. 1; S.Th. I, q. 5, a. 5). Esse bem é um fim geral das ações humanas (S.Th. I-II, q. 1, a. 4). Toda forma humana segue esse bem geral, por isso ele diz que essa proposição é verdadeira em todos os casos. Levando em consideração as distinções previamente apresentadas, a ciência dessa proposição é prática especulativa quanto ao objeto. Trata-se de um conhecimento que os agentes possuem sobre a natureza humana.

Por outro lado, a conclusão *os depósitos devem ser restituídos* indica qual ação humana é necessária para que o bem geral apresentado na premissa maior seja realizado na situação particular. Trata-se apenas do conhecimento de como esse bem geral pode ser produzido em uma situação particular. Quando ele afirma que essa conclusão não é verdadeira para todos os casos em que ocorre um evento descrito na segunda premissa é porque pode haver outra característica na situação particular que não é considerada, algo que contrarie o bem geral indicado na premissa geral, como quando o agente para quem é restituído um depósito possui a pretensão de combater contra a pátria. Trata-se do caso em que as condições naturais não são favoráveis ao desenvolvimento de alguma inclinação humana. Levando em consideração as distinções previamente apresentadas, a ciência dessa proposição é prática especulativa quanto ao saber, onde o agente conhece como produzir esse bem, isto é, como agir de acordo com um bem humano na situação particular.

## Conclusão

No capítulo primeiro dessa dissertação foram expostas três leituras sobre a natureza do conhecimento dos preceitos da lei natural para Tomás de Aquino. Foram apresentadas as hipóteses de Kai Nielsen de que o conhecimento dos preceitos da lei natural depende das sensações de prazer e de dor, de Germain G. Grisez de que o conhecimento dos preceitos da lei natural são valores auto evidentes para todos os seres humanos e a de Ralph McInerny de que o conhecimento dos preceitos da lei natural depende da apreensão das inclinações naturais da natureza humana. Ao longo dos capítulos 2 e 3 foram apresentadas algumas distinções desenvolvidas por Tomás de Aquino que apresentam indícios que corroboram a hipótese de McInerny, como as distinções entre evidente em si e quanto a nós e conhecimento prático especulativo e puramente prático.

Como afirmado na introdução, a hipótese da presente dissertação é que o conhecimento prático dos preceitos da lei natural depende do conhecimento das inclinações naturais dos seres humanos. Para explicar o que é o conhecimento das inclinações naturais, toma-se como ponto de partida a afirmação de Tomás de Aquino de que os princípios comuns da razão prática são evidentes em si e quanto a nós. Essa distinção é importante, pois ela esclarece em que sentido Tomás está dizendo que para a formação dos preceitos naturais é necessário uma apreensão das inclinações naturais. Entre as coisas que são evidentes em si e quanto a nós está o conhecimento de certos princípios e primeiros princípios. Os primeiros são conhecidos em grande parte pelos homens e os segundos são conhecidos por todos. Nesse contexto, o conhecimento de algo evidente em si e quanto a nós diz respeito ao conhecimento da parte intelectual da alma, cujo conteúdo pode ser o conhecimento da forma ou essência de um ente natural. Um exemplo recorrente de Tomás de Aquino nessas passagens é justamente o conhecimento da natureza do homem.

Tomás de Aquino explica que a potência cognitiva da alma divide-se em duas, entre intelecto e sensação. Os objetos sensíveis em relação com um agente causa uma apreensão sensitiva, pois essa parte da alma é passiva. A sensação divide-se em dois gêneros de potências, a saber, os sentidos externos e os sentidos internos. Os objetos sensíveis causam uma mudança nos sentidos externos, gerando um tipo de

conhecimento sobre as qualidades sensíveis desses entes naturais. Os sentidos internos retêm e conservam esse conhecimento adquirido pelos sentidos externos. Entretanto, nenhuma apreensão sensível é o conhecimento da forma de algo, ainda que esse conhecimento seja necessário para adquirir o conhecimento da natureza de algo.

O intelecto, que possui como objeto os entes considerados universalmente, divide-se entre intelecto agente e passivo. O objeto dessa parte da alma é a forma dos entes naturais, também chamado de inteligível. O intelecto agente é o poder da alma que realiza a abstração do conhecimento retido pelos sentidos internos. É a partir da abstração que os agentes são capazes de conhecer a forma dos entes naturais. Nessa medida, o intelecto estabelece uma relação de correspondência com um ente natural. Nota-se que a partir do intelecto os agentes são capazes de adquirir um conhecimento de algo evidente em si e quanto a nós.

Distinguido que parte da alma é responsável pelo conhecimento evidente em si e quanto a nós, é preciso explicar em que sentido Tomás afirma que um bem é evidente em si e quanto a nós. Tomás afirma que o bem é um tipo de relação entre o apetite de um ente natural e outro ente. O apetite é um princípio nas coisas que busca a produção ou realização de si mesmo, que busca a realização ou produção da própria forma do ente natural. Nessa medida, Tomás afirma que o bem de algo pode ser dito em pelo menos dois sentidos, a saber, identificado com o término desse movimento, a própria realização ou produção desse ente, ou, também, identificado com aquelas coisas que são necessárias para a realização ou produção desse ente. A tendência ou inclinação que realiza a forma de um ente natural é denominada por Tomás de Aquino de apetite natural ou inclinação natural. Entretanto, Tomás sustenta que há entes naturais, como os seres humanos, que possuem diferentes graus em sua forma, tais como a forma vegetativa, sensitiva e racional. Para cada uma delas há inclinações características. De modo que algum movimento, inclinação ou tendência, embora seja a realização de algum desses graus da forma humana, pode não ser a realização de todos os graus dessa forma. Por isso, nem todo movimento de um ente natural está em acordo com apetite ou inclinação natural, pois pode não realizar todos os graus da sua forma.

Para Tomás de Aquino, o bem de algo pode ser conhecido intelectualmente, uma evidência disso são as suas distinções entre intelecto especulativo e prático e entre ciência especulativa, prática especulativa e puramente prática. O objeto do intelecto

prático e das ciências prática especulativa e puramente prática é algo operável (*operabilia*), que é definido por ele como algo que é ordenado à ação. O conhecimento dos agentes das inclinações naturais dos seres humanos é um conhecimento prático especulativo do bem humano. Para Tomás, o conhecimento das inclinações naturais é chamado de princípios comuns da razão prática, algo que é evidente em si e quanto a nós em geral para os seres humanos.

De posse desse conhecimento, a mente humana, através dos atos da consciência, é capaz de julgar se as ações humanas estão em acordo com as inclinações naturais, para saber se elas são boas ou não. Se uma ação ou movimento humano realiza a forma humana ela é boa, porém, se a ação não realiza a forma humana ela é má. Há dois tipos de atos da consciência que julgam as ações humanas. Há um ato que julga se as ações passadas são boas e há um ato que julga que ação ou movimento pode realizar a forma humana em uma situação particular, julgando se uma ação deve ser feita ou não. Tomás de Aquino afirma que esse último ato da mente incita ou liga alguém a fazer algo.

A partir do conhecimento prático especulativo do que deve ser feito, a razão comanda a realização de algo, gerando os preceitos da lei natural. O comando é um ato da razão pressupondo a vontade. Nesse sentido, o comando é um ato da vontade causado pela razão, conferindo o objeto da vontade. Esse objeto é o fim das inclinações naturais apreendido pelo intelecto prático. A vontade é um princípio de movimento das ações humanas virtuosas que é regrada pela razão através dos atos da consciência, gerando os preceitos da lei natural. Assim, são essas as evidências possíveis de se apontar no momento que para Tomás de Aquino o conhecimento intelectual das inclinações naturais é necessário para a formação dos preceitos da lei natural.

## Referências bibliográficas

### Textos de base:

AQUINO, Tomas de. *Summa Theologiae. in. Sancti Thomae de Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P.M. Edita.* Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica.** Tradução organizada por Pe. Gabriel C. Galache. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *The Summa Theologica.* Padres da província dominicana inglesa. New York: Christian Classics, 1947.

\_\_\_\_\_. *St. Thomas Aquinas Summa Theologiae I-II; qq. 90-97.* Traduzido e comentado por R. J. Henle. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Aquinas – On Law, Morality, and Politics.* Traduzido por Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sententia Libri Ethicorum. in. Sancti Thomae de Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P.M. Edita.* Roma, 1969.

\_\_\_\_\_. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics.* Traduzido por C. I. Litzinger, comentado e revisado por Ralph Mcinerny. Notre Dame: Dumb ox Books, 1993.

\_\_\_\_\_. *Commentaire de l'Ethique a Nicomaque d'Aristote.* Traduzido por Abbé Germain Dandenault e Yvan Pelletier. Edição disponível em <http://docteurangelique.free.fr>, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sententia Libri De Anima. in. Sancti Thomae de Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaue Leonis XIII P.M. Edita.* Roma, 1984.

\_\_\_\_\_. *Commentary on Aristotle's De Anima.* Traduzido por Kenelm Foster e Silvester Humphries, comentado e revisado por Ralph Mcinerny. Notre Dame: Dumb ox Books, 1994.

\_\_\_\_\_. *Commentaire au Traité de l'âme*. Traduzido por Yvan Pelletier. Edição disponível em <http://docteurangelique.free.fr>, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sententia Libri Metaphysicae. Sancti Thomae de Aquinatis Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P.M. Edita*. Edição disponível em <http://www.corpusthomicum.org>.

\_\_\_\_\_. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Traduzido por John P. Rowan. Chicago, 1961. Edição disponível em <http://dhspriority.org/thomas>.

\_\_\_\_\_. *Questiones Disputatae de Veritate*. Traduzido por Robert W. Mulligan, James V McGlynn e Robert W. Schmidt. Chicago: Henry Regnery Company, 1952. Edição disponível em <http://dhspriority.org/thomas>.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Conhecimento - (Questões disputadas “Sobre a verdade” e “Sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”)*. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. *Libri Ethicorum*. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Typographia Polyglotta, 1969.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. in: *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Traduzido por C. I. Litzinger, comentado e revisado por Ralph Mcinerny. Notre Dame: Dumb ox Books, 1993.

#### **Textos de outros autores:**

AERTSEN, Jan A. *Medieval Philosophy & the Transcendentals – The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1996.

ANSCOMBE, G. E. M. A filosofia moral moderna. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

BLACKBURN, Simon. *Being Good*. New York: Oxford University Press, 2001.

FINNIS, John Mitchell. *Fundamental of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *Practical Reason's Foundations*. In: FINNIS, John Mitchell (org.). *Reason in*

*Action – Collected Essays*. Volume I. New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Is and Ought in Aquinas*. In: FINNIS, John Mitchell (org.). *Reason in Action – Collected Essays*. Volume I. New York: Oxford University Press, 2011.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRISEZ, Germain G. *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*. In: FINNIS, John Mitchell (org.). *Natural Law*. New York: New York University Press, 1991.

IRWIN, T. H. *Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

KELSEN, Hans. *Foundation of the Natural Law Doctrine*. In: FINNIS, John (org.). *Natural Law*. New York: New York University Press, 1991.

LISSKA, Anthony. *Aquinas's Theory of Natural Law – An Analytic Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOTTIN, D. Odon. *Psychologie et Morale aux XII e XIII Siècles*. Tomo II, primeira parte. Louvain: Abbaye du Mont César, 1948.

MAY, William E. *Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law*. In: GOYETTE, John; LATKOVIC, Mark S.; MYERS, Richard S. (org.). *ST. Thomas Aquinas & The Natural Law Tradition – Contemporary Perspectives*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

MCINERNEY, Ralph. *The Principles of Natural Law*. In: FINNIS, John Mitchell (org.). *Natural Law*. New York: New York University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ethica Thomistica*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ethics*. In: KRETZMANN, Norman (org.). STUMP, Eleonore (org.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NIELSEN, Kai. *An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law*. In:

FINNIS, John Mitchell (org.). *Natural Law*. New York: New York University Press, 1991.

STORCK, Alfredo. “*Deus autem et natura nihil frustra faciunt*”. Notas sobre a Teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 3, v. 16, n. 1, 2006.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.